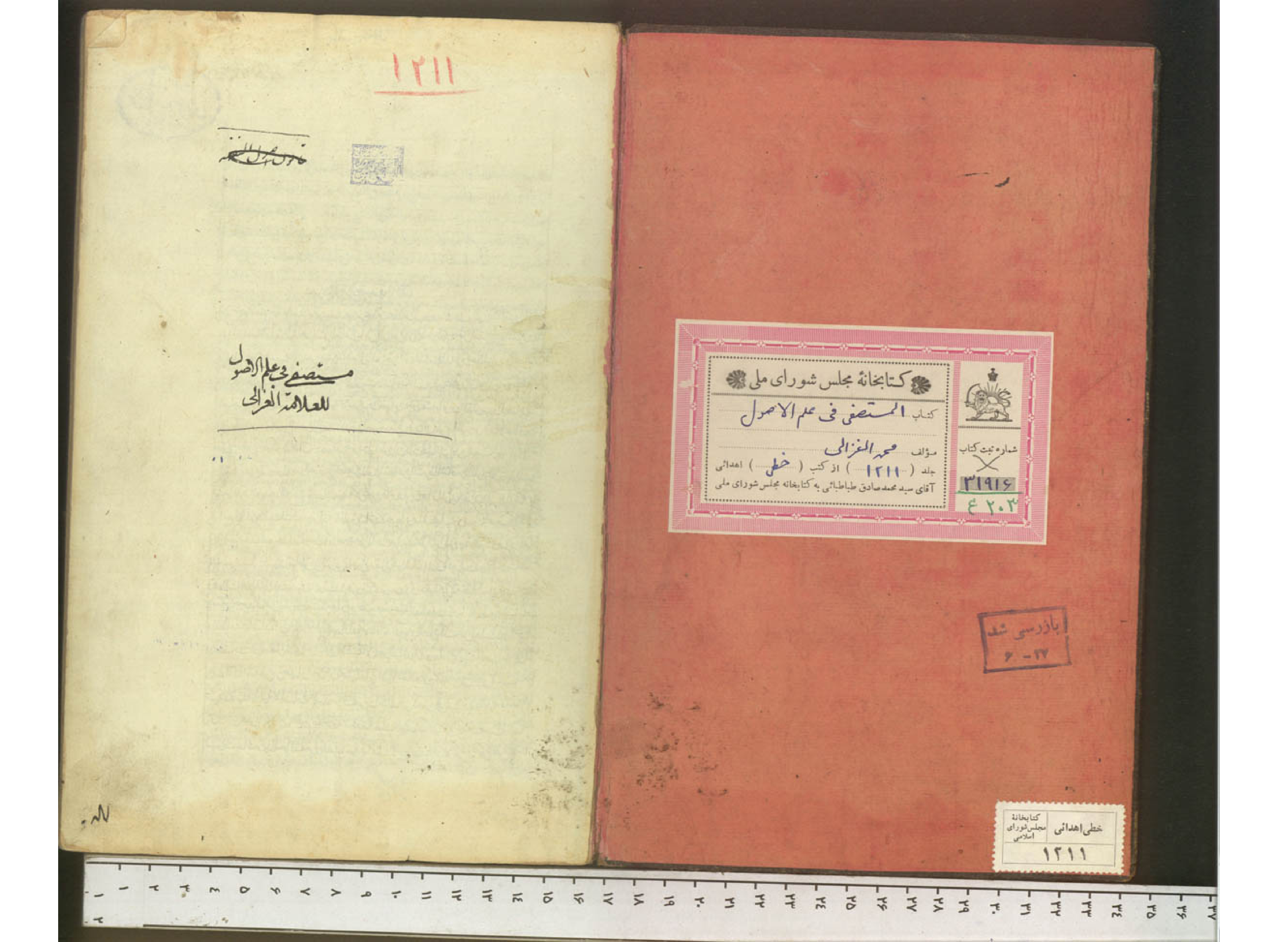
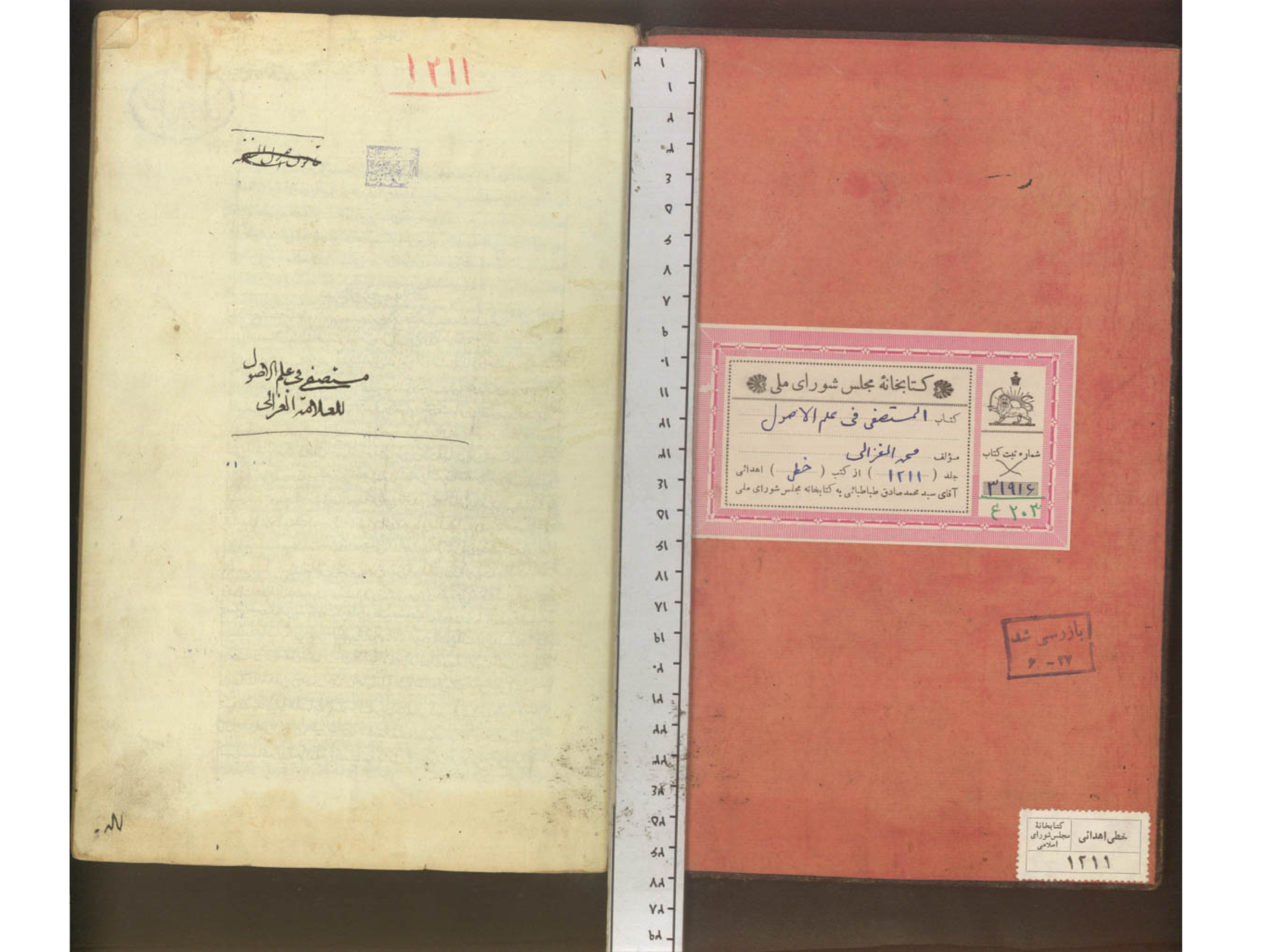

١٢١١
مستصفى في علم الاصول
للعلامة الغزالي
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب المستصفى فی علم الاصول
مؤلف محمد الغزالی
جلد (١٢١١) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
٣١٩١٦
باز رسی شد
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
١٢١١


۱۲۱۱
مستصفی فی علم الاصول
للعلامة الغزالی
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب المستصفی فی علم الاصول
مؤلف محمد الغزالی
جلد (۱۲۱۱) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۳۱۹۱۶
بازرسی شد
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۱۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمه الله عليه الحمد لله القوي القادر
الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الاخر الذي جعل العقل ارجح الكنوز والذخائر
والعلم اربح المكاسب والمتاجر واشرف المعالي والمفاخر واكرم المحامد والمآثر واحمد الموارد والمصادر فشرفت
باثباته الاقلام والمحابر وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه
الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهدايته الاسرار والضمائر وتنورت بانواره القلوب والبصائر واستحقر
في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نور الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر
حتى تغلغل بضيائه في اعماق الغمرات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والستائر
والصلاة على محمد رسوله ذي العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث
بشيرا للمؤمن ونذيرا للكافر وماحيا بشرعه كل شرع غابر ودين داثر المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يمله
سامع ولا آثر ولا يدرك كنه جزالته ناظم ولا ناثر ولا يحيط بوصف عجائبه وصف واصف ولا ذكر ذاكر
وكل بليغ دون فهم جليات اسراره قاصر وعلى آله واصحابه وسلم كثيرا كي ينقطع دونها عمر العاد
الحاصر **اما بعد** فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل وشاهد الشرع
وهو الشاهد المزكى المعدل بان الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية عمل لا مطية كسل ومنزل عبور
لا متنزه حبور ومحل تجارة لا مسكن عمارة ومتجر بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم الساعة
والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم انجحهما واربحهما فانه ايضا من العمل ولكنه عمل القلب الذي هو اعز
الاعضاء وسعي العقل الذي هو اشرف الاشياء لانه مركب الديانة وحامل الامانة المعروضة على الارض
والسماوات فاشفقن من حملها وابين ان يحملنها غاية الاباء ثم العلوم ثلاثة عقلي محض لا يحث الشرع
عليه ولا يندب اليه كالحساب والهندسة والنجوم وامثالها من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها
وان بعض الظن اثم وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة في
الشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة فانها فانية داثرة بل النفع ثواب دار الآخرة ونقلي محض كالاحاديث

والتفاسير

والتفاسير والخطب في امثالها يسير اذ يشترك في الاستقلال بها الكبير والصغير لان قوة الحفظ كافية في النقل
وليس فيه مجال للعقل واشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الراي والشرع وعلم الفقه و
اصول الفقه من هذا القبيل فانه ياخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول
بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتاييد والتسديد
ولاجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعي الخلق اليه على طلبه وكان العلماء به ارفع العلماء
مكانا واجلهم شانا واكثرهم اتباعا واعوانا فتقاضاني في عنفوان شبابي اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا و
ثواب الاخرة والاولى ان اصرف اليه من مهلة العمر صدرا وان اخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت
كتبا كثيرة في فروع الفقه واصوله ثم اقبلت على علم طريق الاخرة ومعرفة اسرار الدين فصنفت فيها كتبا
كثيرة بسيطة ككتاب احياء علوم الدين ووجيزة ككتاب جواهر القرآن ووسيطة ككتاب كيمياء السعادة ثم
ساقني تقدير الله تعالى الى معاودة التدريس والافادة فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في اصول
الفقه اصرف العناية فيه الى التلفيق بين الترتيب والتحقيق والى التوسط بين الاخلال والاملال
على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الاصول لميله الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المنخول
لميله الى الايجاز والاختصار فاجبتهم الى ذلك مستعينا بالله وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم
المعاني فلا مندوحة لاحدهما عن الثاني واتيت فيه بترتيب لطيف عجيب
يطلع الناظر في اول وهلة على جميع مقاصد العلم ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه
فكل علم لا يستولي الطالب في ابتدائه على مجامعه ومبانيه فلا مطمع له في الظفر باسراره
ومباغيه وقد سميته المستصفى من علم الاصول والله تعالى هو المسئول لينعم بالتوفيق ويرشد الى
سواء الطريق وهو باجابة السائلين حقيق **صدر الكتاب** اعلم ان هذا العلم الملقب
باصول الفقه قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب وبنيناه على مقدمة واربعة اقطاب المقدمة
لها كالتوطئة والتمهيد والاقطاب هي المشتملة على لباب المقصود ولنذكر في صدر الكتاب معنى
اصول الفقه وحده وحقيقته ثم مرتبته ونسبته الى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه الى هذه
المقدمة والاقطاب الاربعة ثالثا ثم كيفية اندراج جميع اقسامه وتفاصيله تحت الاقطاب
الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا **بيان حد اصول الفقه**
اعلم انك لا تفهم معنى اصول الفقه ما لم تعرف اولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم والفهم
في اصل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشر اي يفهمه ويعلمه لكن صار بعرف العلماء عبارة عن
العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لافعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه
على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل يختص بالعلماء بالاحكام الشرعية الثابتة للافعال

الانسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة اداء
وقضاء وامثاله ولا يخفى عليك ان الافعال احكاما عقلية اي مدركة بالعقل ككونها اعراضا وقائمة بالمحل
ومخالفة للجوهر وكونها اكوانا وحركة وسكونا وامثالها والعارف بذلك يسمى متكلما لا فقيها اما احكامها
من حيث انها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب اليها فانما يتولى الفقيه بيانها فاذا فهمت هذا
فافهم ان اصول الفقه عبارة عن ادلة هذه الاحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث الجملة
لا من حيث التفصيل فان علم الخلاف من الفقه ايضا يشتمل على ادلة الاحكام ووجوه دلالتها ولكن من حيث
التفصيل كدلالة حديث خاص في مسئلة النكاح بلا ولي على الخصوص ودلالة اية خاصة في مسئلة
متروك التسمية على الخصوص واما الاصول فلا يتعرض فيها لاحاد المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل
يتعرض فيها لاصل الكتاب والسنة والاجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجملية اما من حيث
صيغتها او مفهوم لفظها او مجرى لفظها او معقول لفظها وهو القياس من غير ان يتعرض فيها
لمسئلة خاصة فبهذا تفارق اصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا ان ادلة الاحكام الكتاب والسنة
والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الاصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الاحكام هو العلم
الذي يعبر عنه باصول الفقه

بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم

اعلم ان العلوم تنقسم
الى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا والى دينية كالكلام والفقه واصوله
وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن اعني علم القلب وتطهيره عن الاخلاق الذميمة وكل واحد
من العقلية والدينية ينقسم الى كلية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر
العلوم من الفقه واصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لان المفسر لا ينظر الا في معنى الكتاب
خاصة والمحدث لا ينظر الا في طرق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر الا في احكام افعال المكلفين
خاصة والاصولي لا ينظر الا في ادلة الاحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في اعم الاشياء
وهو الموجود فيقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث ثم يقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض
الى ما تشترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى
عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها
بالانواع او بالاعراض ثم ينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد
ان يكون واحدا وان يكون متميزا عن الحوادث باوصاف تجب له وبامور تستحيل عليه واحكام تجوز
في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم يبين ان اصل الفعل
جائز عليه وان العالم فعله الجائز وانه لجوازه افتقر الى المحدث وان بعثة الرسل من افعاله الجائزة
وانه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا الجائز واقع وعند هذا ينقطع الكلام

وينتهي

وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بانه يتلقى من النبي بالقبول ما
يقوله في الله وفي اليوم الاخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي ايضا باستحالته فلا يرد الشرع بما
يخالف العقل لكن يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ العقل فلا يستقل بادراك كون الطاعات
سببا للسعادة في الاخرة وكون المعاصي سببا للشقاوة لكنه لا يقضي باستحالته ايضا ويقضي بوجوب
صدق من دلت المعجزة على صدقه فاذا اخبر عنه صدق العقل به بهذا الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام
وقد عرفت من هذا انه يبتدي نظره في اعم الاشياء اولا وهو الوجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي
ذكرناه فيثبت فيه مبادي سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فياخذ المفسر
من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره والمحدث ياخذ واحدا خاصا
وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقيه ياخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى
خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة وياخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي
دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالته على الاحكام اما بملفوظه او بمفهومه او بمعقول معناه ومستنبطه
ولا يجاوز نظر الاصولي قول الرسول وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله
والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام
فاذا الكلام هو المتكفل باثبات مبادي العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالاضافة الى الكلام فالكلام هو العلم
الاعلى في الرتبة اذ منه النزول الى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الاصولي والفقيه والمفسر
والمحدث ان يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الاعلى الكلي كيف يمكن النزول الى الجزئي
الاسفل قلنا ليس ذلك شرطا في كونه اصوليا وفقيها ومفسرا ومحدثا وان كان ذلك شرطا في كونه
عالما مطلقا مليا بالعلوم الدينية وذلك انه ما من علم من العلوم الجزوية الا وله مبادي توخذ مسلمة
بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم اخر فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف الى
خطاب الشرع في امره ونهيه وليس عليه اقامة البرهان على اثبات الافعال الاختيارية للمكلفين
فقد انكر الجبرية فعل الانسان وانكرت طايفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه اقامة البرهان
على ثبوت خطاب الشرع وان لله تعالى كلاما قايما بنفسه هو امر ونهي ولكن ياخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى
وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل الى الخطاب فيكون قد قام
بمنتهى علمه وكذلك الاصولي ياخذ بالتقليد من المتكلم ان قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر
في وجوه دلالته وشروط صحته فكل عالم بالعلوم الجزوية فانه مقلد لا محالة في مبادي علمه الى
ان يترقى الى العلم الاعلى فيكون قد جاوز علمه الى علم اخر

بيان كيفية دورانه على الاقطاب الاربعة

اعلم انك اذا فهمت ان نظر الاصولي في وجوه دلالة الادلة فوجب النظر في الاحكام واقسامها ثم في

السمعية على الاحكام الشرعية لم يخف عليك ان المقصود معرفة كيفية اقتباس الاحكام من الادلة صح

واقسامها ثم فى كيفية اقتباس الاحكام من الادلة ثم فى صفات المقتبس الذى له ان يقتبس الاحكام فان الاحكام ثمرات
وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة فى نفسها ولها مثمر ومستثمر وطريق فى الاستثمار والثمرة هى الاحكام اعنى الوجوب والحظر
والندب والكراهة والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمثمر هى الادلة وهى
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستثمار وهى اربعة اذ اقوال الشرع اما ان تدل على الشى بصيغته
ومنظومه او بفحواه ومفهومه او باقتضائه وضرورته او بمعقوله ومعناه المستنبط منه والمستثمر هو المجتهد ولا
بد من صفاته وشروطه واحكامه فاذن جملة الاصول تدور على اربعة اقطاب القطب الاول فى الاحكام والبداية
بها اولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثانى فى الادلة وهى الكتاب والسنة والاجماع وبها التثنية اذ بعد الفراغ من
معرفة الثمرة لا اهم من معرفة المثمر القطب الثالث فى طرق الاستثمار وهو وجوه دلالة الادلة وهى اربعة
دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع فى المستثمر
وهو المجتهد الذى يحكم بظنه ويقابله المقلد الذى يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من اصول الفقه تحت هذه الاقطاب الاربعة لعلك تقول اصول
الفقه تشتمل على ابواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف تندرج جملتها تحت هذه الاقطاب الاربعة فنقول
القطب الاول هو الحكم وللحكم حقيقة فى نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه
وهو المكلف وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له وهو السبب والعلة ففى البحث عن حقيقة الحكم
فى نفسه يتبين انه عبارة عن خطاب الشارع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح الا بالشرع ولا مدخل
للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرائع وفى البحث عن اقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور والمندوب
والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من اقسام الاحكام
وفى البحث عن الحاكم يتبين انه لا حكم الا لله وانه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق
بل كل ذلك حكم الله ووضعه لا حكم لغيره وفى البحث عن المحكوم عليه يتبين حكم خطاب الناسى والمكره
والصبى وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفى البحث
عن المحكوم فيه يتبين ان الخطاب يتعلق بالافعال لا بالاعيان وانه ليس وصفا للافعال فى ذاتها
وفى البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والمحل والشرط والعلامة فيتناول هذا القطب
جملة من تفاريق اصول الفقه اوردها الاصوليون مبددة فى مواضع شتى لا تتناسب ولا تجمعها
رابطة فلا يهتدى الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها باصول الفقه
القطب الثانى فى المثمر وهو الكتاب والسنة والاجماع ففى البحث عن اصل الكتاب يتبين حد الكتاب
وما هو وطريق اثبات الكتاب انه التواتر فقط وبيان ما يجوز ان يشتمل عليه الكتاب من حقيقة
ومجاز وعربية وعجمية وفى البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها
من تواتر واحاد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات رواتها من عدالة وتكذيب الى تمام كتاب الاخبار ويتصل با
لكتاب والسنة كتاب النسخ فانه لا يرد الا عليهما اما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفى البحث عن اصل الاجماع
يتبين حقيقته ودليله واقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم وجميع مسائل الاجماع القطب الثالث
فى طرق الاستثمار وهى اربعة الاول دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر فى صيغة الامر
والنهى والعموم والخصوص والظاهر والمأول والنص فالنظر فى كتاب الاوامر والنواهى والعموم والخصوص نظر
فى مقتضى الصيغ اللغوية واما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل على كتاب المفهوم ودليل الخطاب
واما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل
اعتق عبدك عنى فانه يتضمن حصول الملك للملتمس ولم ينطق به لكنه من ضرورة
ملفوظه ومقتضاه واما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه
يدل على الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينجر الى بيان جميع احكام القياس
واقسامه القطب الرابع فى المستثمر وهو المجتهد وفى مقابلته المقلد وفيه تتبين صفات المجتهد
وشروط المقلد والمواضع التى يجرى فيها الاجتهاد دون التى لا مجال للاجتهاد فيه والقول فى تصويب
المجتهدين وجملة احكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر فى علم الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من
هذه الاقطاب الاربعة

بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها اعلم انه لما رجع حد اصول
الفقه الى معرفة ادلة الاحكام اشتمل الحد على ثلثة الفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذا لم يكن بد من
معرفة الحكم حتى كان معرفته احد الاقطاب الاربعة فلا بد ايضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة
اعنى العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا فى بيان حد العلم والدليل
والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الامور لكن انجر بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكريه من
السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من اقسام العلوم واقسام الادلة
وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام وانما اكثر فيه المتكلمون من الاصوليين لغلبة الكلام
على طباعهم فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما حمل حب اللغة والنحو بعض الاصوليين على
مزج جملة من النحو بالاصول فذكروا فيه من معانى الحروف ومعانى الاعراب جملا هى من علوم النحو خاصة
وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كابى زيد واتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع
الفقه بالاصول فانهم وان اوردوها فى معرض المثال وكيفية اجراء الاصل فى الفروع فقد اكثروا
فيه وعذر المتكلمين فى ذكر حد العلم والنظر والدليل فى اصول الفقه اظهر من عذرهم فى اقامة البرهان
على اثباتها مع المنكرين لان الحد يثبت فى النفس صور هذه الامور ولا اقل من تصورها اذا كان الكلام
يتعلق بها كما انه لا اقل من تصور الاجماع والقياس لمن يخوض فى الفقه اما معرفة حجة الاجماع وحجة

القياس فذلك من خاصية اصول الفقه فذكر حجة العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام الى الاصول كما ان ذكر
حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار الاصول الى الفروع وبعد ان عرفنا اسرافهم في
هذا الخلط فلا نرى ان نخلي هذا المجموع عن شيء منه لان الفطام عن المالوف شديد والنفوس عن الغريب
نافرة لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فايدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول و
كيفية تدرجها من الضروريات الى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل و
اقسامها وحججها تنبيها بليغا تخلو عنه مصنفات الكلام **مقدمة الكتاب** نذكر في هذه
المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي
واقسامهما على منهاج اوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة
من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه
اصلا فمن شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبتدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول
الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة اصول الفقه **بيان حصر مدارك العلوم
النظرية في الحد والبرهان** اعلم ان ادراك العلوم على ضربين ادراك الذوات المفردة كعلمك
بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وساير ما يدل عليه بالاسامي المفردة الثاني ادراك
نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي او الاثبات فانك تعلم اولا معنى لفظ العالم وهو امر مفرد
ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما ايضا امران مفردان ثم تنسب مفردا الى مفرد با
النفي او الاثبات كما تنسب القديم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديما وتنسب الحادث اليه با
الاثبات فتقول العالم حادث والاخير هو الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب فاما الاول فيستحيل
فيه التصديق والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الا الى خبر واقل ما يتركب منه خبر مفردان وصف
وموصوف فاذا انسب الوصف الى الموصوف بنفي او اثبات صدق او كذب اما من قال القايل حادث او جسم
او قديم فهذا المفرد ليس فيه صدق ولا كذب ولا باس ان نصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين
مختلفتين فان حق الامور المختلفة ان تختلف الفاظها الدالة عليها اذ الالفاظ مثل المعاني فحقها ان
تحاذي بها المعاني وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصورا ومعرفة النسبة بينها تصديقا
فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسمى بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علما تاسيا بقول النحاة
في قولهم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيدا والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول
ظننت زيدا عالما ولا تقول ظننت زيدا ولا تقول ظننت عالما والعلم من باب الظن فتقول علمت زيدا
عالما والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة واذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالفاظ
فنقول الان الادراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم او في التصور والتصديق فكل علم يتطرق

المطلب الاول

اليه تصديق فمن ضرورته ان يتقدم عليه معرفتان او تصوران فان من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب
من لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم ان العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان اولي وهو
الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشيء و
كثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على امر جملي غير مفصل ولا مخلص فيطلب
تفصيله بالحد وكذلك العلم ينقسم الى اولي كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب
من المعرفة لا يقتنص الا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق لا يقتنص الا بالبرهان
فالبرهان والحد هما الالة التي يقتنص بها ساير العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان
مدارك العقول مشتملة على دعامتين دعامة في الحد ودعامة في البرهان **الدعامة الاولى في الحد**
ويجب تقديمه لان معرفة المفردات متقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فن يجري مجرى
القوانين وفن يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين **الفن الاول** في القوانين وهي ستة
القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن
بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن امهات المطالب
اربع **المطلب الاول** ما يطلب بصيغة هل ويطلب بهذه الصيغة امران اما اصل الوجود
كقول القايل هل الله تعالى موجود او حال الوجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله
تعالى متكلم وامر وناهي **المطلب الثاني** ما يطلب بصيغة ما ويطلق لطلب ثلثة امور الاول
ان يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الخمر اذا كان يعرف لفظ
الخمر الثاني ان يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسؤل عنه من غيره كيف ما كان الكلام سواء
كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقته او عن حقيقة ذاته كما سياتي الفرق بين
الذاتي والعرضي كقول القايل ما الخمر فيقال هو المايع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحلاوة
ويحفظ في الدن والمقصود ان لا يعبر عن حقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي
بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر والثالث ان يطلب به ماهية الشيء
وحقيقة ذاته كما يقول ما الخمر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا
عن حقيقته ثم يتبعه لا محالة التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق معتصر من العنب فيكون
ذلك كاشفا عن حقيقته على هذه الاوجه الثلثة بالاشتراك فلنخترع لكل واحد اسما ولنسم الاول
حدا لفظيا اذ السايل لا يطلب به الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حدا رسميا اذ هو طلب رسم
بالعلم غير مشعر بادراك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حدا حقيقيا اذ مطلب الطالب فيه
درك حقيقة الشيء وهذا الباب شرطه ان يشتمل على جميع ذاتيات الشيء فانه لو سئل عن حد

اليه

الحيوان فقال جسم حساس فقد جاء بوصف ذاتي وهو كاف في المنع والجمع ولكنه ناقص بل حقه ان يضيف اليه المتحرك بالارادة فانه كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الامرين فاما المترسم الطالب للتمييز فيكفي بالحساس وان لم يعقل انه جسم ايضا **المطلب الثالث** ما يطلب بصيغة لم وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سياتي حقيقته **المطلب الرابع** ما يطلب بصيغة اي وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقلت انه جسم فينبغي ان يقال اي جسم هو فيقول نامي فاما مطلب كيف واين ومتى وساير صيغ السؤال فداخل في مطلب هل اذ المطلوب به صفة الوجود **القانون الثاني** ان الحاد ينبغي ان يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى اذا انسب الى المعنى الذي يمكن وصفه به وجدته بالاضافة الى الموصوف اما ذاتيا له ويسمى صفة النفس واما لازما ويسمى تابعا واما عارضا لا يبعد ان ينفصل عنه في الوجود فلا بد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان جميعا **اما الذاتي** فاني اعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسما مخصوصا فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجر به دخولا به قوامها في الوجود والعقل ولو قدر عدمها لبطل وجود الشجر والفرس ولو قدر خروجها عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس عن الذهن وما يجري مجرى الجسمية فلا بد من ادراجه في حد الشيء في حد النبات لم يلزمه ان يقول جسم نامي لا محالة **واما اللازم** فلا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فان هذا امر لازم لا يتصور ان يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالملزوم ويعتقد ولكنه من توابع الذات ولوازمه ليس بذاتي له واعني به ان فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذاته اذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو اعم منه وان لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا يتصور مفارقته لها ولكن فهم الارض غير موقوف على كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد انهما مخلوقان فانا نعلم اولا حقيقة الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا تمكنا ان نعلم الارض والسماء ما لم نعلم الجسم **واما العارض** فاعني به ما ليس من ضرورته ان يلازم بل يتصور مفارقته اما سريعا كصفرة الوجل او بطيا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم واما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فلازم لا يتصور مفارقته ومن مثارات الاغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فانهما مشتركان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصيناه في كتاب معيار العلم فاذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات وينبغي ان تورد جميع الذاتيات حتى تتصور به كنه حقيقة

الشيء وماهيته واعني بالماهية ما يحسن ان يقال في جواب ما هو فان القايل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا اعم منه سمي جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا اخص منه سمي نوع الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصطلح عليه فانه لا مشاحة فيه وهو كالمستعمل ايضا في علومنا ومثاله انا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نامي وغير نامي والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذ لا اعم منه والانسان نوع الانواع اذ لا اخص منه والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لانه اخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه اعم منه وكذا الحيوان بين النامي الاعم والانسان الاخص **فان قيل** كيف لا يكون شيء اعم من الجوهر وكونه موجودا اعم منه وكيف لا يكون شيء اخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط اخص **قلنا** لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الاعم فقط بل عنينا الاعم الذي هو ذاتي الشيء الذي هو داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالوجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن بيانه اذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا شكل يحيط به ثلث اضلاع او قال ما حد المسبع فقلنا شكل يحيط به سبع اضلاع فهم السائل حد المسبع وان لم يعلم ان المسبع موجود في العالم ام لا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهوما عنده واما ما هو اخص من الانسان من كونه طويلا او قصيرا او شيخا وصبيا وكاتبا وابيض ومحترفا فشيء منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره واذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان فكان صغيرا فكبر او قصيرا فطال فيسئل مرة اخرى ما هو است اقول عن هو كان الجواب ذلك بعينه ولو اشير الى ما ينفصل من الاحليل عند الوقاع وقيل ما هو قلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقيل ما هو تغير الجواب فلم يحسن ان يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقيل ما هو فقلنا ماء في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلتكن في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية اما الحد اللفظي والرسمي فمؤنتهما خفيفة اذ طالبه قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة او بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير **القانون الثالث** ان ما وقع السؤال عن ماهيته واردت ان تحده حدا حقيقيا فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بها فان تركتها سميناه رسميا او لفظيا ويخرج عن كونه معربا عن حقيقة الشيء ومصورا كنه معناه في النفس الاولى

ان تجمع اجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال ما الشجر النابت من الارض ماهو فلا بد وان تقول جسم
لكن لو اقتصرت عليه بطل عليك بالحجر فتحتاج الى الزيادة فتقول نامي فتحترز به عما لا ينمو فهذا الاحتراز
يسمى فصلا اذ فصلت به المحدود عن غيره الثانية ان تذكر جميع ذاتياته وان كان الفا ولا تبالي بالتطويل
لكن ينبغي ان تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نامي جسم بل بالعكس وهذا لو تركته لتشوش النظم ولم تخرج
الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا اقل مما في الاول وهو ان تنقص
على الجسم الثالثة انك اذا وجدت الجنس القريب فاياك ان تذكر البعيد معه فيكون مكررا كما تقول
في حد الخمر مايع شراب او تقتصر على البعيد فتكون مبعدا كما تقول جسم مسكر ماخوذ من العنب واذا
ذكرت هذا فقد ذكرت فقط ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة
الخمر بل لو قلت مايع مسكر كان اقرب من الجسم وهو ايضا ضعيف بل ينبغي ان تقول شراب مسكر فانه
الاقرب الاخص ولا تجد بعده جنسا اخص منه فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول
ساير الاشربة فاجتهد ان تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك وهو كذلك في اكثر الحدود فاعدل بعد
ذكر الجنس الى اللوازم واجتهد ان يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف
كما اذا قيل ما الاسد فيقول سبع ابخر ليتميز بالبخر عن الكلب فان البخر من خواص الاسد لكنه خفي
ولو قلت سبع شجاع عريض الاعالي لكانت هذه اللوازم والاعراض اقرب الى المقصود لانها اجلى
اكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية اذ الحقيقة عسيرة جدا فان درك جميع الذاتيات حتى
لا يشذ واحد عسير والتمييز بين الذاتي واللازم عسير ورعاية الترتيب حتى لا يبتدى بالاخص
قبل الاعم عسير وطلب الجنس الاقرب عسير فانك ربما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضرك
لفظ السبع فيجتمع انواع من العسر واحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الاقرب وتمم بالخواص
المشهورة المعروفة الرابعة ان تحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة
والمشتركة المترددة واجتهد في الايجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما امكنك فان اعوزك
النص وافتقرت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو اشد مناسبة للغرض واذكر
مرادك للسايل فما كل امر معقول له عبارة صريحة له موضوعة ولو طول مطول واستعار مستعير
او اتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او عرف بالقرينة فلا ينبغي ان تستعظم صنيعه
ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا
تحسينات وتزيينات كالابازير من المقصود وانما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه
غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسايل والرسوم والتوابع حتى
ربما انكروا قول القائل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم او ادراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة

بين الامانة والعلم وهذا هوس فان الثقة اذا اقترنت بالمعلوم تعين فيه جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك
بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي ان ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو
الباصر لان قرينة الحاسة اذهبت عنه الاجمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب بالسؤال والالفاظ غير
مرادة لعينها في الحد الحقيقي الا عند المترسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

القانون الرابع في طريق اقتناص الحد اعلم ان الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا حد الخمر انه شراب
مسكر فقيل لنا لم كان محالا ان يقام عليه برهان فانه ان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان
وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكوم فيها الخمر وحكمها انه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت
معلومة بغير وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافتقرنا الى وسط وهو معنى البرهان اعني طلب
الوسط كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف
صحتهما فان احتيج الى وسط تداعى الى غير نهاية وان وقف في موضع بغير وسط فبماذا انعرف في الاول
صحته فليتخذ ذلك طريقا في الاول مثاله لو قلنا حد العلم انه المعرفة فقيل لم قلتم كل علم فهو اعتقاد
مثلا وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم فهو معرفة لان هذا طريق البرهان على ما سياتي فيقال ولم قلتم
كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهذا يتداعى بل الطريق ان
النزاع ان كان مع خصم فيقال عرفت صحته باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة اما
كونه معربا عن تمام الحقيقة فربما ينازع فيه ولا يقربه فان منع اطراده وانعكاسه على اصل نفسه طالبنا
بان يذكر حد نفسه وقابلنا احد الحدين بالاخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة او نقصان وعرفنا
الوصف الذي فيه يتفاوتان وجردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه بطريقه او اثبتناه بطريقه
مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون قلنا حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجدنا
يمنع كون اليد عادية وكونه اثباتا بل يقول هو ثبوت ولكن ليس في ذلك من غرضنا بل ربما قال مسلم ان
هذا موجود في ولد المغصوب لكن لا نسلم ان هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة برهان عليه الا
انا نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ينظر الى موضع التفاوت فيقول بل حد
الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة فيقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلينظر هل يمكننا
ان نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فان قدرنا عليه بان الزيادة محذوفة
وذلك بان يقول للغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد اثبت اليد المبطلة ولم يزل المحقة فانها كانت
زايلة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر فاما الناظر مع نفسه اذا تحرر له حقيقة الشي ولم يحضر
له اللفظ الدال عليه بالتحرير في ذهنه علم انه واجد للحد فلا يبالي بنفسه **القانون الخامس**
في حصر مداخل الخلل في الحدود وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة

من جهة امر مشترك بينهما اما الخلل من جهة الجنس ان يوضع الفصل بدله كما يقال في حد العشق انه افراط المحبة
وينبغي ان يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن ساير انواع المحبة ومن ذلك ان يؤخذ المحل بدل
الجنس كقولك الكرسي انه خشب يجلس عليه والسيف انه حديد يقطع به بل ينبغي ان يقال السيف آلة
صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وابعد
منه ان يؤخذ الجنس ما كان موجودا والآن ليس بموجود كقولك الرماد خشب محترق والولد نطفة مستحيلة
فان الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك ان يؤخذ
الجزء بدل الجنس كما يقال حد العشرة انها خمسة وخمسة ومن ذلك ان توضع القدرة موضع المقدور
كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك ان تضع اللوازم التي ليست
ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا اخذته في حد الشمس او الارض مثلا ومن ذلك ان تضع النوع
مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة الفصل فان يأخذ اللوازم
والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وان لا تورد جميع الفصول واما الامور المشتركة بينهما فمن ذلك
ان تحد الشيء بما هو اخفى منه كقول القايل حد الحقيقة للمادة ما تعلقت القدرة ومن ذلك حد الشيء
بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به او ما يكون الذات به عالما ومن ذلك ان يعرف الضد
بالضد فيقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد
ثم يمكنك ان يقول وحد الفرد ما ليس بزوج فيدور الامر ولا يحصل له بيان ومن ذلك ان يؤخذ المضاف
في حد المضاف وهما متكافيان في الاضافة كقول القايل حد الاب من له ابن ثم لا يعجز ان يقول حد الابن
من له اب بل ينبغي ان تقول الاب حيوان تولد من نطفة حيوان هو من نوعه فهو اب من حيث هو كذلك
ولا يحيل على الابن فانهما في الجهل والمعرفة متلازمان ومن ذلك ان يؤخذ المعلول في حد العلة مع انه
لا يعرف المعلول الا بان تؤخذ العلة في حده كمن تقول حد الشمس انه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد
النهار فيلزمه ان يقول النهار زمان طلوع الشمس الى غروبها ان اراد الحد الصحيح ولذلك نظاير يكثر
احصاؤها **القانون السادس** ان المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده الا بطريق شرح
اللفظ او بطريق الرسم اما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود واذا قيل لك ما حد الموجود
فغايتك ان تقول الشيء او الثابت فتكون قد ابدلت اسما باسم مرادف له وربما يتساويان في
التفهيم وربما يكون احدهما اخفى في وضع اللسان كمن يقول ما العقار فيقال الخمر وما الغضنفر
فيقال الاسد وهذا ايضا انما يحسن بشرط ان يكون المذكور في الجواب اشهر من المذكور في السؤال
ثم لا يكون الا شرحا للفظ والا فمن يطلب تخليص ذات الاسد فلا يتخلص له في عقله الا بان يقول
سبع من صفته كيت وكيت فاما تكثير الالفاظ المترادفة فلا تعينه ولو قلت حد الموجود انه المعلوم

او المذكور وقيده بقيد احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئا من توابعه ولوازمه فكان حدك رسميا غير
معرب عن الذات فلا يكون حقيقيا فاذن الموجود لا حد له فانه مبدا كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما
قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لان معنى قول القايل ما حد الشيء طلب من معنى قوله ما هذه الاجزاء
والاجزاء متعددة الهيئة وهي الحقيقة يكون عندها الدار بذكر اجزائها المختلفة المتعددة التي للدار محصورة
مسورة بها فاذا قيل ما حد السواد فكانه يطلب به المعاني والحقائق التي بايتلافها تتم حقيقة السواد فان
السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر
وغير ذلك من الاوصاف وهذه الصفات بعضها عارضة تزول وبعضها لازمة لا تزول ولكن ليست
ذاتية ككونه معلوما وواحدا وكثيرا وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد
كانه يقول الحكم معنى ينتهي حده حقيقة السواد لتجتمع له تلك المعاني المتعددة ويطمع بان يتبدى بالاسم
نعم بالجمع ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب ان لا يتعرض اللوازم بل للذاتيات خاصة واذا لم يكن
مؤلفا من ذاتيات متعددة كالوجود كيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القايل ما حد الكرة
ليعقد العالم كله كرة فكيف يذكر حده على مثال حد عقد الدار اذ ليس له حد فان حده عبارة عن منقطعه
ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هي متناهية الى مختلفة
حتى يقال الحد حده الى كذا والاخرى الى كذا فهذا المثال الحسن وان كان بعيدا عن المقصود ربما
يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قولك السواد مركب من معنى اللونية والسوادية وان اللونية جنس
والسوادية نوع ان في السواد ذواتا متباينة متفاصلة فلا يقول السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون
بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ولا يخطر له الزرقة مثلا
يعقل الزرقة فيكون العقل قد عقل امرا زايدا لا يمكنه تعقل تفاصيله في الذهن ولكن لا يمكنه ان يعتقد
تفاصيله في الوجود ولا يظنن ان منكر الحال يقدر على حد شيء البتة والمتكلمون يسمون اللونية
حالا لان منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر عليه بطل عليه الحد وان زاد شيئا للاحتراز فيقال الزيادة
عين الاول او غيره فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه وان كان غيره فقد اعترف بامرين فاذا قال في
حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض وان زاد انه متحيز فمفهومه غير مفهوم الموجود او عينه فان كان
عينه فكانك قلت موجود موجود والمترادفة كالمتكررة فهو اذن يبطل بالعرض وان كان غيره حتى
اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير
في العقل والمقصود بيان ان المفرد لا يمكن ان يكون له حد حقيقي الا لفظي كقولك في حد الموجود انه
الشيء او رسمي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد
الكثير او القديم والحادث والباقي والفاني او ما شئت من لوازم الوجود وتوابعه وكل ذلك ليس

الامتحان الاول

مفردات الوجود بل هو تابع لازم لا يفارق البتة واعلم ان المركب اذا حددته بذكر احاد الذاتيات توجه السؤال عن
حد الاحاد فاذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات قايم على ساق فقيل لك ما حد النبات فتقول جسم نام فيقال
ما حد الجسم فتقول جوهر مؤتلف والجوهر الطويل العريض العميق فيقال ما حد الجوهر وهكذا فان كل مؤتلف
فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته ايضا ما تالف من مفردات فلا يظن ان هذا يتمادى الى غير نهاية بل
ينتهي الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة اولية لا يحتاج الى طلب بصيغة الحد كما ان العلوم
التصديقية يطالب بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة ايضا من
برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا يتمادى الى ان ينتهي الى اوليات فكما ان في العلوم اوليات
فكذلك في المعارف وطالب حدود الاوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون
ثابتة في عقله بالفطرة الاولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند كمن يطلب
البرهان على ان الاثنين اكثر من الواحد فهذا بيان ما اردنا ذكره من القوانين **الفن الثاني**
من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة وقد اكثرنا امثلتها في كتاب معيار العلم ومحك
النظر ونحن الان مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام دخيل
في علم الاصول فلا يليق به الاستقصا **الامتحان الاول** اختلف الناس في حد الحد فمن قايل يقول حد الشيء
هو حقيقته ونفسه وذاته ومن قايل يقول الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ومن
قايل ثالث يقول هذه مسئلة خلافية فينصر احد الحدين على الاخر وانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث
فلم يعلم ان الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذان قد تباعدا وتنافرا وما تواردا
وانما منشا هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره فان من حد العين بانه
العضو المدرك للالوان بالرؤية لم يخالف من حده بانه الجوهر المعدني الذي هو اشرف النقود بل حد
هذا امرا باين الحقيقة الامر الاخر وانما اشتركا في اسم العين فافهم هذا فانه قانون كثير النفع فان
قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم ان من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن
استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني اولا في عقله ثم اتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى
فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود اربع مراتب الاولى حقيقته في نفسه الثانية ثبوت مثال
حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم الثالثة تاليف مثاله بحروف تدل عليه وهو العبارة
الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تاليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو
الكتابة فالكتابة تبع اللفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع العلم اذ يدل عليه والعلم تبع المعلوم اذ
يطابقه ويوافقه وهذه الاربعة متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا
يختلفان بالاعصار والامم والاخيرين وهو اللفظ والكتابة تختلف بالاعصار والامم لانها موضوعة بالاختيار

ولكن الاوضاع وان اختلفت صورها فهي متفقة في انه قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد مشتق من المنع
وانما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع اين تجده في هذه المواضع الاربع فاذا
ابتدأت بالحقيقة لم تشك في انها حاصرة للشيء مخصوصة به اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست
لغيره فاذن الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته ايضا كذلك لانه
مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها ايضا
حاصرة فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ
المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي ايضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد
على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك
بين حقيقتين فلا بد وان يكون له حدان مختلفان كلفظ العين فاذن عند الاطلاق على نفس الشيء يكون
حد الحد انه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد انه اللفظ الجامع المانع الا ان الذين
اطلقوه على اللفظ ايضا اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقنع
بتكرير اللفظ كقوله الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبديل اللفظ بما هو اوضح عند
السايل على شرط ان يجمع ويمنع واما حد الحد عند من يقنع بالرسميات انه اللفظ الشارح للشيء بتعديد
صفاته العرضية او اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزا يطرد وينعكس واما حده عند من لا يطلق
اسم الحد الا على الحقيقي انه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان
ذلك تبع الماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للازم والعرضي فانه لا يدل على الماهية الا الذاتيات
فقد عرفت ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة
على الماهية وهذه اربعة امور مختلفة كما دل لفظ العين على امور مختلفة فتعلم صناعة الحد فاذا ذكر لك
اسم وطلب منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدد المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلثة
فاطلب لها ثلثة حدود فان الحقايق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل ما الانسان فلا تطمع
في حد واحد فان الانسان مشترك بين امور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان
المعروف وله حد اخر وعلى الانسان المصنوع على الحايط المنقوش وله حد اخر وعلى الانسان
الميت له انسان اخر فان اليد المقطوعة والذكر المقطوع تسمى يدا وذكرا الا بالمعنى الذي كان يسمى به
حين كانت غير مقطوعة اذ كان يسمى به من حيث انه اله البطش واله الوقاع وبعد القطع يسمى به
من حيث الشكل له شكل اله البطش واله الوقاع حتى لو بطل التقطيعات الكلية شكله سلب
هذا الاسم ولو صنع شكله من خشب او حجر اعطى الاسم وكذلك يقال ما حد العقل فلا تطمع في
ان تحده بحد واحد فهو هوس لانه مشترك يطلق على عدة معاني اذ يطلق على العلوم الضرورية

ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لادراك العلوم الضرورية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان
من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو
عبارة عن الهدو فيقال فلان عاقل اي فيه هدو وقد يطلق على من جمع الى العلم العمل حتى ان المفسد وان كان في
غاية الكياسة يمتنع من تسميته عاقلا فلا يقال الحجاج عاقل بل داهي ولا يقال للكافر عاقل وان كان محيطا بجملة
من العلوم الطبية والهندسية بل اما فاضل واما داهي واما كيس فهكذا تختلف الاصطلاحات فيجب بالضرورة
ان تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار اول مسمياته انه بعض العلوم الضرورية وهو العلم بجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي ابو بكر الباقلاني وبالاعتبار الثاني انه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات
وهكذا بقية الاعتبارات فان قلت فنرى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الخلاف فالذي ارى
ان المتنازعين فيه لم يسوا عقله فاعلم ان الخلاف في الحد يتصور في موضعين احدهما ان يكون اللفظ في كتاب
الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم او في قول امام من الائمة فنقصد الاطلاع على مراده ويكون ذلك
اللفظ مشتركا فيقع النزاع في مراده به فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل مع التباين بعد التوارد فالخلاف في
التباين بعد التوارد والا فلا نزاع بين من يقول السما قديم وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ
لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى او في كتاب امام يجوز تقليده جاز ان يتنازع في مراده ويكون
ايضاح ذلك من صنعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي الثاني ان يقع الخلاف في مسلة اخرى على
وجه يتحقق ويكون المطلوب حدا امرا ثابتا لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي في حد العلم اعتقاد
الشي على ما هو به ونحن نخالفه في ذكر الشي فان المعدوم عندنا ليس بشي وهو معلوم فالخلاف في مسلة
اخرى يتعدى الى الحد وكذلك قول القايل في حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا فيخالف
في حده انه غريزة يتميز بها الانسان عن الذباب وساير الحيوان من حيث ان القايل الاول لم يكن يميز العين
بغريزة عن العقب وتميز الانسان بغريزة عن الذباب يتهيا بها للنظر في المعقولات لكن الله تعالى اجرى العادة
بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذباب وخلق البصر في العين دون العقب لا لتميز
بغريزة استعد بسببها للقبول فيكون منشا اختلاف الحد الاختلاف في اثبات هذه الغريزة ونفيها فهذه
امور ان اوردناها في معرض الامتحان فيتقادح جنانها ما لم يجر على التحقيق مجرى القوانين

اختلف في حد العلم فقيل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرير اللفظ بذكر
ما يرادفه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الخمر وحد الموجود الشي وحد الحركة النقلة ولا يخرج
عن كونه لفظيا بان يقال المعرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرير اذ المعرفة لا تطلق الا على
ما هو كذلك فهو كقول القايل حد الموجود الشي الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرجه عن كونه
لفظيا ولسنا نمنع من تسمية هذا حدا فان لفظ الحد مباح في اللغة لمن استعاره لما يريد مما فيه نوع

من المنع هذا ان كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشي مصور كنه
حقيقته في ذهن السايل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل ايضا انه الذي يعلم به او انه
الذي يكون الذات به عالما وهذا ابعد من الاول فانه مساوله في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية
ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بان يكون احد اللفظين عند السايل اشهر من الاخر فيشرح الاخفى
بالاشهر اما العالم ويعلم فهو مشتق من نفس العلم ومن اشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه
والمشتق اخفى من المشتق منه وهو كقول القايل في حد الفضة انه الذي يصلح منه الاواني الفضية وقيل
انه الوصف الذي يتاتى للمتصف به اتقان الفعل واحكامه وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسما
وهو ابعد مما وجه قبله من حيث انه اخص من العلم فانه لا يتناول الا بعض العلوم ويخرج منه بالله و
صفاته اذ ليس يتاتى به اتقان فعل واحكامه ولكنه اقرب مما قبله بوجه فانه ذكر لازم قريب من الذات
يفيد شرحا وبيانا بخلاف قولنا ما يعلم به وما يكون الذات به عالما فان قلت فما حد العلم عندك فاعلم
انه مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ويطلق على التخيل وله حد بحسبه
ويطلق على الظن وله حد اخر ويطلق على علم الله تعالى وله وجه اخر اعلى واشرف ولسنا نعني به شرفا
بمجرد العموم فقط بل في الذات والحقيقة فانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد
في ذاته وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي فانا بينا ان ذلك عسير في اكثر الاشيا بل اكثر المدركات الحسية
يعسر تحديدها فلو اردنا ان نحد رايحة المسك وطعم العسل لم نقدر عليه واذا عجزنا عن حد المدركات
فنحن عن تحديد الادراكات اعجز لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس
به ولا يخفى وجه تمييزه عن الارادة والقدرة وساير صفات النفس وانما يلتبس بالاعتقادات ولا
يخفى ايضا تمييزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا
تجويز ولا يخفى تمييزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه
عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم مطابق للمعلوم وربما يبقى ملتبسا باعتقاد
المقلد الشي على ما هو به عن تلقف لا عن بصيرة وعن جزم لا عن تردد ولاجله خفي على المعتزلي اذ قال
في حد العلم انه اعتقاد الشي على ما هو به وهو خطا من وجهين احدهما تخصيص الشي مع ان العلم
يتعلق بالمعدوم الذي ليس بشي عندنا والثاني ان هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا
فانه كما يتصور ان يعتقد الشي جزما على خلاف ما هو به لا عن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرك
فانه مصمم جازم لا تردد فيه فيتصور ان يعتقد الشي بمجرد التلقين والتلقف على ما هو مع الجزم
الذي لا يخطر بباله جواز غيره فوجه تمييز العلم عن الاعتقاد ان الاعتقاد معناه السبق الى

ينقسم

اعني معتقد الشك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه من الحلول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث
او ليس بحادث والمعتقد يقول لحادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر
عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد
في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت
اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة واما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم فانه
كشف وانشراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقد فهما مختلفان ولذلك لو
اصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك اصلا وان اصغى الى الشبهة
المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما ان يعرف حلها وان لم تساعده العبارة في الحال على حلها وعلى كل حال
فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسما في
النفس بحقيقته ومعناه من غير تكلف تحديد واما المثال فهو ان ادراك البصيرة الباطنة تفهمه
بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من انسان
العين كما يتوهم انطباع الصورة في المراة مثلا فكما ان البصر ياخذ صور المبصرات اي ينطبع فيها مثالها
المطابق لها لا عينها فان عين النار لا ينطبع في العين بل مثال يطابق صورته وكذلك يرى مثال النار
في المراة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مراة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها واعني بصور
المعقولات حقائقها وماهياتها فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعه بها
كما يظن من حيث الوهم انطباع الصورة في المراة ففي المراة ثلثة امور الحديد وصقالته والصورة المنطبعة
فيها فكذلك جوهر الادمي كحديد المراة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه يتهيا بها للانطباع بالمعقولات كما
ان المراة بصقالتها واستدارتها تتهيا لقبول هذه الصور فحصول الصورة في مراة العقل التي هي حكاية
الاشياء هو العلم والغريزة التي بها يتهيا لقبول هذه الصور هو العقل والنفس التي هي حقيقة الادمي
المخصوصة بهذه الغريزة المهياة لقبول حقائق المعقولات كالمراة فالتقسيم الاول يقطع العلم عن مظان
الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم اعني حقيقة المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة سمي علما
وكما ان السماء والارض والاشجار والانهار يتصور ان ترى في المراة حتى كانها موجودة في المراة وكان
المراة حاوية بجميعها فكذلك الحضرة الالهية بجملتها يتصور ان تنطبع بها نفس الادمي والحضرة
الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلها من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله وافعاله فاذا انطبع
بها صار كانه كل العالم لاحاطته بها تصورا وانطباعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول فيكون
كمن يظن ان الصورة حالة في المراة وهو غلط لانها ليست في المراة لكن كانها في المراة فهذا ما يرى
الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم امتحان ثالث

احلموا

اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما تعلق به الايجاب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثاب على
فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقيل ما يصير المكلف
بتركه عاصيا وقيل ما يلام تاركه شرعا واكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيلك ان
اردت الوقوف على حقيقته ان يتوصل اليه بالتقسيم كما ارشدناك اليه في حد العلم فاعلم ان الالفاظ في
هذا الفن خمسة الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح فدع الالفاظ جانبا ورد النظر
الى المعنى اولا وانت تعلم ان الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول
وجود الله تعالى واجب وقال تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى حد اخر والمطلوب
الان مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لا شك انها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض
بل من جملتها على الافعال فقط ومن الافعال على افعال المكلفين لا افعال البهائم فاذا نظرت
الى اقسام الفعل لا من حيث كونه مقدورا ومعلوما وحادثا ومكتسبا ومخترعا وله بحسب كل نسبة
انقسامات اذ هو من الاعراض ولوازمها كثيرة فلا نظر فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث
نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع كفعل المجنون والى ما تعلق
به والذي تعلق به ينقسم الى ما تعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام والاحجام و
يسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه ويسمى مندوبا والى ما اشعر بانه يعاقب على تركه ويسمى واجبا
ثم ربما خص فريق اسم الواجب بما اشعر بالعقوبة عليه ظنا واما ما اشعر به قطعا خصوه باسم
الفرض ولا مشاحة في الالفاظ بعد معرفة المعاني واما المرجح تركه ينقسم الى ما اشعر بانه لا
عقاب على فعله ويسمى مكروها وقد يكون ما اشعر بعقاب عليه في الدنيا كقوله عليه السلام من نام
بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الا نفسه والى ما اشعر بعقاب في الاخرة على فعله وهو المسمى
محظورا وحراما ومعصية فان قلت فما معنى قولك اشعر فمعناه انه عرف بدلالة من خطاب
صريح او قرينة او معنى مستنبط او فعل او اشارة فالاشعار يعم جميع المدارك فان قلت فما معنى
قوله عليه عقاب فمعناه انه اخبر انه سبب للعقاب في الاخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فا
لمراد به ما يفهم من قوله الاكل سبب للشبع وحز الرقبة سبب للموت والضرب سبب للالم فان قلت
فلو كان سببا لكان لا يتصور ان يعاقب وكم من تارك واجبا يعفى عنه ولا يعاقب فاقول ليس
كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب للالم والدواء سبب للشفاء ان ذلك واجب في كل شخص معين
مشار اليه بل يجوز ان يعرض مانع في المحل يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية
فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك المضروب المه لكونه مشغول النفس بامر اخر بل كمن
يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكما ان العلة قد تتحكم فتدفع اثر الدواء فكذلك

فلتكن في سريرة الشخص وباطنه اخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تع مرضية توجب العفو عن جريمته لا
يوجب خروج الجريمة عن كونها سببا للعقاب فان قال قايل هل يتصور ان يكون للشي الواحد حدان قلنا
اما الحد اللفظي فيجوز ان يكون الفا اذ ذلك بكثرة الاسامي الموضوعة للشي الواحد واما الرسمي فيجوز ان
يكثر لان عوارض الشي الواحد ولوازمه قد تكثر واما الحد الحقيقي فلا يتصور ان يكون له الا واحد لان
الذاتيات محصورة فان لم يذكرها لم يكن حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذن هذا
الحد لا يتعدد وان جاز ان تختلف العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث الموجود بعد العدم او
الكاين بعد ان لم يكن او الموجود المسبوق بعدم او الموجود عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي الا معنى
واحدا فهي في حكم المترادفة ولنقتصر في الامتحانات على هذا القدر فالتنبيه حاصل به ان شاء الله تع

الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة
بالبحث والنظر وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ومقاصد ولواحق

الفن الاول في السوابق ويشتمل على تمهيد كلي وثلثة فصول

التمهيد اعلم ان البرهان عبارة عن اقاويل مخصوصة
الفت تاليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه راي هو مطلوب الناظر وهذه الاقاويل اذا وضعت
في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان يدخل تارة من جهة نفس المقدمات
اذ تكون خالية عن شروطها واخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية
وتارة منهما جميعا ومثاله من المحسوس البيت المبني فانه امر مركب تارة يختل بسبب في هياته كان يتفق
بان تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا
من حيث الصورة وان كانت الاحجار والجذوع وساير الالات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة
في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعث في
اللبنات وهذا حكم البرهان والحد وكل امر مركب فان الخلل من رخاوة في الجذوع اما ان يكون في
هياة تركيبه واما ان يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في
الكرسي واللبن في الحايط والجذوع في السقف وكما ان من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر
الى ان يعد الالات المفردة اولا كالجذوع واللبن والطين ثم ان اراد اللبن افتقر الى اعداد مفرداته
وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فيبتدي اولا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب
المركب هكذا الى اخر العمل وكذلك الطالب للبرهان ينبغي ان ينظر في نظمه وصورته وفي المقدمات
التي فيها النظم والترتيب واقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان اعني علمين يتطرق اليهما التصديق
والتكذيب واقل ما يحصل منه مقدمة معرفتان توضع احداهما مخبرا عنه والاخرى خبرا ووصفا
فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة الى معرفتين تنسب احداهما الى الاخرى

وكل معرفة فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة ان ينظر في المعاني المفردة واقسامها ثم في الالفاظ
المفردة ووجوه دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا الفنا معنيين وجعلناهما مقدمة وننظر
في حكم المقدمة وشروطها ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة فكل
من اراد ان يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في محال فكان كمن طمع في ان يكون كاتبا يكتب
الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتبة الكلمات او يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتبة الحروف المفردة
وهكذا القول في كل مركب فان اجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الازلي
بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الاحاد اذ لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون
الكلمات فلهذا بالضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في
اللواحق

الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول في دلالة الالفاظ على
المعاني ويتضح المقصود بتقسيمات

التقسيم الاول ان دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة اوجه
وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على
السقف وحده بطريق التضمن فان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف وكما
يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف
على الحايط فانه غير موضوع للحايط وضع لفظ الحايط حتى تكون مطابقا ولا هو متضمن اذ
ليس الحايط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحايط جزءا من
نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه واياك
ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق
المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر اذ السقف يلزم الحايط والحايط الاس
والاس الارض وذلك لا ينحصر

التقسيم الثاني ان اللفظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله
ينقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسميه مطلقا والاول حده اللفظ الذي لا يمكن ان يكون مفهومه
الا ذلك الواحد بعينه فلو قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه واما المطلق فهو
الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس و
الانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا دخل عليه الالف واللام للعموم فان قلت
كيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الا على شي واحد مفرد مع دخول الالف
واللام فاعلم ان هذا غلط فان امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللغة
لو جوز في الالهة عددا لكان يرى اللفظ عاما في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع
اللفظ بل لاستحالة اله ثان فلم يكن المانع نفس مفهوم اللفظ والمانع في الشمس ان الشمس في الوجود

واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وارض كان قولنا الشمس والارض شاملا للكل فهذا مثال هذا فانه مزلة قدم في
جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه
الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري **التقسيم الثالث** ان دلالة الالفاظ المتعددة بالاضافة
الى المسميات المتعددة على اربعة منازل ولنخترع لها اربعة الفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة
والمشتركة اما المترادفة فنعني بها الالفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار
والليث والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله احدهما من حيث يتناوله الآخر
من غير فرق واما المتباينة فنعني بها الاسامي المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح
والسماء والارض وسائر الاسامي وهو الاكثر واما المتواطئة فهي التي تنطلق على اشياء متغايرة بالعدد ولكنها
متفقة بالمعنى الذي وضع له كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق
على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع اسم الجسم بازائه وكل اسم
مطلق ليس بمعين كما سبق فانه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ واسم اللون للسواد و
البياض بطريق التواطؤ فانها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لونا وليس بطريق الاشتراك البتة واما
المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو
الباصرة وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة وللذهب والشمس وكاسم المشتري
لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباك المشتركة غلط كثير في العقليات حتى ظن
جماعة من ضعفاء العقول ان السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك لهما
كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين وكمشاركة قابل البيع للكوكب في اسم المشتري وبالجملة
فالاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين
كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للسواد و
البياض والقرء للطهر والحيض واعلم ان المشترك قد يكون مشكلا قريب الشبه من التواطؤ ويعسر
على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ولنسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء
المبصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدى في الغوامض ولا مشاركة بين حقيقة
ذات العقل والضوء الا كمشاركة السماء والانسان في كونه جسما اذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع انه ذاتي
لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات
المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة واطلاقه على الباري جل وعز اذا تأملته عرفت انه بمعنى
ثالث يخالف الامرين جميعا وامثال هذه ينابيع الاغاليط مغلطة اخرى قد تلتبس المترادفة بالمتباينة
وذلك اذا اطلقت اسامي مختلفة على شيء واحد ولكن باعتبارات مختلفة ربما ظن انها مترادفة كالسيف

بالمتواطئة م

والمهند

والمهند والصارم فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مفهومه مفهوم السيف
والصارم يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالليث والاسد وهذا كما انا في اصطلاحات النظار في
نحتاج الى تبديل الاسامي على شيء واحد عند تبدل اعتباراته كما انا نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين
مفردين دعوى اذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان وكان في مقابلة خصم فان لم يكن في مقابلة خصم
سميناه قضية كانه قضي على شيء بشيء فان خاض في ترتيب قياس للدليل عليه سميناه مطلوبا فان دل قياس
على صحته سميناه نتيجة فان استعمله دليلا في طلب امر آخر ورتبه في اجزاء قياس سميناه مقدمة وهذا
ونظائره مما يكثر مثال الغلط في المشترك قول الشافعي رحمه الله في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص
لانه مختار ويقول الحنفي لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق
بالامرين وانت تعلم ان التصديق بالضدين محال وترى الفقهاء يتعثرون فيه ولا يهتدون الى حله و
انما ذلك لان لفظ المختار مشترك قد يجعل لفظ المختار مرادفا للفظ القادر ومساويا له اذا قوبل بالذي
لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا مختار قادر ويراد بالمختار القادر
الذي يقدر على الفعل والترك وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي
ذاته فلا يحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه
فاذن صدق عليه انه مختار وصدق عليه انه ليس بمختار ولكن بشرط ان يكون مفهوم المختار المنفي
غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء فليستدل بهذا
القليل على الكثير **الفصل الثاني من الفن الاول** النظر في المعاني المفردة ويظهر ذلك بتقسيمات
ثلثة الاول ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد اما ذاتيا واما عرضيا واما لازما وقد فصلناه
الثاني انه اذا انتسب اليه وجد اما اعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة
الى الوجود واما مساويا له كالمتحيز بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم الثالث ان المعاني
باعتبار اسباب ادراكها المدركة لها ثلثة محسوسة ومتخيلة ومعقولة ولنصطلح على التسمية بسبب الادراك
فنقول في حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر به واذا بطل ذلك من
الاعمى بطل الابصار والحالة التي تدركها عند الابصار شرطه وجود المبصر فلو انعدم المبصر انعدم
الابصار وبقي صورته في دماغك كانك تنظر اليها وهذه الصورة لا تفتقر الى وجود المتخيل بل هلاكه
وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة المسماة ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك
لا في حدقتك وبطنك فاعلم ان في الدماغ غريزة وصفة بها تتهيأ للتخيل وبها باين البطن والفخذ
كما باين العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختص به لا محالة والصبي في اول نشوه تقوى
فيه قوة الابصار دون قوة التخيل فلذلك اذا ولع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به

ولو عنه وربما يختل في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل فلا يفسد الابصار فيرى الشيء ولكن كما
تغيب عنه ينساه وهذه القوة تشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك اذا راى الفرس الشعير يذكر صورته
التي كانت له في دماغه فعرف انه موافق وانه مستلذ لديه فبادر اليه ولو كانت الصورة لا تثبت في
خياله لكان رؤيته له ثانيا كرؤيته له اولا حتى لا يبادر اليه ما لم يجربه بالذوق مرة اخرى ثم فيك
قوة ثالثة شريفة باين الانسان بها البهيمة تسمى عقلا محله اما دماغك واما قلبك وعند من يرى
النفس جوهرا قائما بذاته غير متحيز محله النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة اشد من مباينة
التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا ان وجود المبصر شرط لبقاء الابصار
وليس بشرط لبقاء التخيل فان صورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد
ما مخصوص ويبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الشكل والوضع حتى كانك تنظر
اليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شانها انها تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها
وتركيبها وليس لها ادراك شيء اخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة انسان قدر على ان يجعله نصفين
فيصور نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا
يطير اذ يثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطيران وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق
بين نصفي الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصرفاتها با
لتفريق والتاليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود ان مباينة ادراك العقل لادراك
التخيل اشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل ان يدرك المعاني المجردة العرية عن القرائن
الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها اعني التي ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا
في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منك بقرب او بعد ومعلوم
ان الشكل غير اللون والقدر غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان او كبيرا وانما ادراك
هذه المفردات المجردة بقوة اخرى اصطلحنا على تسميتها عقلا فيدرك السواد ويقضي قضاء باو يدرك
اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات
الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضيا على جميع
الالوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذه من عجيب خواصها وبها يدرك
انها اذا رات فرسا واحدا ادرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب
والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل تدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهة عن كل قرينة
ليست ذاتية له فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا او لازما في
الوجود اذ تختلف في اللون والقدر وتشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة

لامور

لامور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة
ويزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من
داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقول ارباب الاحوال انها امور ثابتة ثم تارة يقولون انها موجودة وتارة
يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم والعجب
انه اول منزل يفترق فيه المعقول عن المحسوس اذ من هاهنا ياخذ العقل الانساني في التصرف وما كان
قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الانساني ومن تحير في اول منزل من منازل العقل كيف يرجى
فلاحه في تصرفاته **الفصل الثالث** من السوابق في احكام المعاني المؤلفة قد نظرنا في مجرد
الالفاظ ثم في مجرد المعنى فينظر الان في تاليف المعاني على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا
مثلا العالم حادث والباري تعالى قديم فان هذا يرجع الى تاليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين
ونسبة احدهما الى الاخر اما بالاثبات كقولنا العالم حادث او بالسلب كقولنا العالم ليس بقديم و
قد التام هذا من جزئين يسمي النحويون احدهما مبتدا والاخر خبرا ويسمي المتكلمون احدهما وصفا والاخر
موصوفا ويسمي المنطقيون احدهما موضوعا والاخر محمولا ويسمي الفقهاء احدهما حكما والاخر محكوما
عليه ويسمي المجموع قضية ولاحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتعظم الغفلة
عنه وهو حكمان الاول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقضي عليه في التعيين والاهمال
والعموم والخصوص فهي اربعة الاولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية
قضية مطلقة خاصة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن
الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا
الانسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عينا مشارا اليه او لا يكون عينا
فان لم يكن معينا فاما ان يحصر بسور يبين مقداره بكليته فتكون مطلقة عامة او بجزئه فتكون
خاصة او لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامها ومن طرق
المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يراد بها الخصوص فيصدق
طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي ان
تسامح بهذا في النظريات مثاله يقول الشفعوي مثلا معلوم ان المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم
فهو اذن ربوي فان قلت لم قلت المطعوم ربوي فيقال الدلالة البر والشعير والتمر فانها مطعومات
وهي ربوية فينبغي ان يقال له قولك المطعوم ربوي اردت به كل المطعومات ام بعضها فان اردت
البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللا
في نظم القياس كما سياتي وجهه وان اردت الكل فمن اين عرفت هذا وما علمته من البر

والشعر ليس كل المطعومات **النظر الثاني** في شروط التناقض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب
لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه ويستبان من ابطال نقيضه والقضيتان المتناقضتان
نعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس
بحادث وانما يلزم صدق احديهما عند كذب الاخرى بستة شروط الاول ان يكون المحكوم عليه
في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد الاسم دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور
مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا اردت باحدهما الضوء وبالاخر العقل وكذلك لا يتناقض
قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس بآثم اذ قد يعبر بالمضطر
عن المرتعد المحمول المضروب على غيره وقد يعبر به عن المدعو بالسيف الى الفعل والاسم متحد والمعنى
مختلف الثاني ان يكون الحكم واحدا والا لم يتناقضا كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم واردت
باحد القديمين ما اراده ابن جني بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار المكره
ليس بمختار لان المختار عبارة عن معنيين مختلفين الثالث ان يتحد الاضافة في الامور الاضافية
فانك لو قلت زيد اب زيد ليس باب لم يتناقض اذ يكون ابا لبكر ولا يكون ابا لخالد وكقولك نقول زيد
اب زيد ابن فلا يبعد بالاضافة الى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليس بنصف اي بالاضافة الى
العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها اي صادقان بالاضافة الى النكاح
والبيع لا الى شيء واحد والى العصبة والاجنبي لا الى شخص واحد الرابع ان يتساويا في القوة
والفعل فانك تقول الماء في الكوز مرو اي بالقوة وليس بمرو اي بالفعل والسيف في الغمد قاطع
وليس بقاطع ومنه ثار الخلاف في ان الباري في الازل خالق او ليس بخالق الخامس التساوي
في الجزء والكل فانك تقول الزنجي اسود الزنجي ليس باسود الاسنان وعنه نشأ الغلط حيث قيل
ان العالمية حال لزيد بجملته لان زيدا عبارة عن جملته ولم نعرف انا اذا قلنا زيد في بغداد لم
نعن به انه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان تساوي مساحته بدنه السادس التساوي
في الزمان والمكان فانك تقول العالم ليس بحادث اي هو حادث عند اول وجوده وليس بحادث قبله
ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له اسنان والصبي لا تنبت له اسنان وتعني
باحدهما السنة الاولى وبالاخر بعدها وبالجملة فالقضية المناقضة هي التي تسلب ما اثبته
الاولى بعينه عما اثبته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبتلك الاضافة بعينها وفي
بالقوة ان كان ذلك بالقوة وبالفعل ان كان ذلك بالفعل وكذا في الجزء والكل ويحصل ذلك بان
لا تخالف القضية النافية المثبتة الا في تبديل النفي بالاثبات فقط **الفن الثاني** في المقاصد
وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مادته **الفصل الاول** في صورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلفان تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد منهما نتيجة ولا يخرج
عنه بل يرجع الى ثلاثة انواع مختلفة المآخذ والبقايا ترجع اليه **النمط الاول** ثلاثة اضرب مثال الاول
قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم ان كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل
مسكر حرام فيلزم ان كل نبيذ حرام فهاتان مقدمتان اذا سلمتا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم
النبيذ وان كانت المقدمات قطعية سميناه برهانا وان كانت مسلمة سميناه قياسا جدليا وان
كانت مظنونة سميناه قياسا فقهيا وسيأتي الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا اصل القياس
فان كل مقدمة اصل فاذا ازدوج اصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا انهم يقولون
النبيذ مسكر فكان حراما قياسا على الخمر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرنا
فان رد الى هذا النظم لم يكن مسلما لا تلزم النتيجة الا باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان
نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراما بالخبر وهو قوله عليه السلام كل مسكر حرام وقد
ذكرنا في كتاب اساس القياس ان تسمية هذا قياسا تجوز فان حاصله راجع الى ادراج
خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم ان في هذا البرهان مقدمتين احداهما
قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام فكل مقدمة تشتمل على جزئين مبتدأ
وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع اجزاء البرهان اربعة امور الا ان امرا واحدا
يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة اجزاء بالضرورة لانها لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان
في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فاذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تتعرض
في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر لكن قلت والمغصوب مضمون او العالم حادث
فلا ترتبط احداهما بالاخرى فبالضرورة ينبغي ان يتكرر احد الاجزاء الاربعة فلنصطلح على
تسمية المتكرر علة وهو الذي يمكن ان يقرن بقولك لان في جواب المطالبة فانه اذا قيل لك
لم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام ويقرن به
لان هو العلة ولنسم ما يجري مجرى النبيذ محكوما عليه وما يجري مجرى الحرام حكما فانا في
النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما لا من العلة لان العلة مكررة
فيهما فلنسم المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهو قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة
على الحكم المقدمة الثانية وهو قولنا كل مسكر حرام اخذا من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام
فنذكر النبيذ اولا ثم الحرام وغرضنا من هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيا وان كانت مظنونة كان فقهيا
وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها اما بعد التسليم لا يمكن الشك في النتيجة اصلا بل كل

عقد صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة فى احضارها فى الذهن واخطار مجموعهما بالبال الحاصل وجه
الدلالة فى هذا النظم ان الحكم على الصفة حكم على الموصوف ثم اذا قلنا النبيذ مسكر جعلنا المسكر وصفا
فاذا حكمنا على كل مسكر بانه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فانه ان بطل
قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل حرام مسكر اذ ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له
شرطان فى كونه ناتجا شرط فى المقدمة الاولى وهو ان لا تكون منفية فان كانت نافية لم ينتج لانك اذا
نفيت شيئا عن شئ لم يكن الحكم على المنفى حكما على المنفى عنه فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر
حرام لم يلزم منه حكم فى الخل اذا وقعت المباينة بين المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفى او الاثبات
لا يتعدى الى الخل الشرط الثانى ان تكون المقدمة الثانية عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب
عمومها فيه فانك لو قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوى لم يلزم منه كون السفرجل
ربويا اذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم ان يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم ربوى
لزم فى السفرجل وتعنت ذلك بعموم الخبر فان قلت فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الاخرين
بعد فاعلم ان العلة اما ان يوضع محكوما عليه فى المقدمتين او حكما به فى المقدمتين او يوضع حكما
فى احدهما محكوما فى الاخرى وهذا الاخير هو النظم الاول والثانى والثالث لا يتضح غاية الاتضاح الا
بالرد اليه فلذلك قدمناه ذكره **النظم الثانى** ان تكون العلة حكما فى المقدمتين مثاله قولنا البارى
ليس بجسم لان البارى غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالبارى ليس بجسم فها هنا ثلثة معانى البارى
والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة فقد اخبر فى المقدمتين وحكمنا بخلاف المسكر فى النظم
الاول اذ كان خبرا فى احديهما ومخبرا عنه فى الاخرى فاستبان ان كان التأليف ثابتا للجسم منتفيا عن البارى
ثم فلا يكون بين معنى الجسم والبارى التقاء اى لا يكون البارى جسما ولا الجسم هو البارى ويمكن
بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كما اوضحناه فى كتاب محك ومعيار العلم فلا
نطول الان به وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ تقول الجسم مؤلف والبارى غير
مؤلف وخاصية هذا النظم انه لا ينتج الا قضية نافية سالبة واما النظم الاول فانه ينتج النفى
والاثبات جميعا ومن شرط هذا النظم ان تختلف المقدمتان فى النفى والاثبات فان كانتا مثبتتين
لم ينتجا لان حاصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم
عليهما بشئ واحد ان يخبر باحدهما عن الاخر فانا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم من ذلك السواد
بانه بياض ولا من البياض بانه سواد ونظمه ان يقال كل سواد لون وكل بياض لون فكل سواد بياض
او كل بياض سواد فهذا لا يلزم نعم كل شيئين اخبر عن احدهما بما اخبر عن الاخر بنفيه وجب ان يكون
بينهما انفصال وهو النفى **النظم الثالث** ان تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين وهذا تسمية

الفقهاء تقسيما فهذا اذا اجتمع شروطه ينتج نتيجة خاصة لا عامة مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه ان
بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوى فيلزم منه ان بعض المطعوم ربوى ووجه
دلالته ان الربوى والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شئ واحد وهو البر فالتقيا عليه واقل درجات الالتقاء
ان يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فامكن ان يقال بعض المطعوم ربوى وبعض الربوى مطعوم
النمط الثانى من البرهان وهو نمط التلازم ان يشتمل على مقدمتين الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة
الثانية تشتمل على ذكر احدى تلك القضيتين او نقيضها ولنسم هذا نمط التلازم ومثاله قولنا ان كان
العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعلوم ان العالم حادث وهى المقدمة الثانية فيلزم منه ان له محدثا فالمقدمة
الاولى اشتملت على قضيتين لو اسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا احديهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية
قولنا فله محدث ولنسم القضية الاولى المقدم ولنسم القضية الثانية اللازم او التابع والمقدمة الثانية
اشتملت على تسليم عين القضية التى سميناها مقدما وهو قولنا ومعلوم ان العالم حادث فلزم منه نتيجة
وهو ان العالم محدثا وهو عين اللازم ومثاله فى الفقه قولنا ان كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال فهو
نفل ومعلوم انه يؤدى على الراحلة فثبت انه نفل وهذا النمط يتطرق اليه اربع تسليمات ينتج منها اثنان
ولا ينتج اثنان اما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة
فالمصلى متطهر ومعلوم ان هذه الصلاة صحيحة فيلزم ان يكون المصلى متطهرا ومثاله من الحس ان
كان هذا سوادا فهو لون ومعلوم انه سواد فاذن هو لون واما المنتج الاخر فهو تسليم نقيض اللازم فانه
ينتج نقيض المقدم ومثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ومعلوم ان المصلى غير متطهر
فينتج ان الصلاة غير صحيحة وان كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الالزام ومعلوم انه لا يلزم
بصريح الالزام فيلزم منه انه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة ان ما يفضى الى المحال فهو محال
وهذا يفضى الى المحال فهو اذن محال كقولنا لو كان البارى على العرش لكان اما مساويا للعرش او
اكبر او اصغر وكل ذلك محال فما يفضى اليه فهو محال فما يفضى اليه فهو محال واما الذى لا ينتج فهو تسليم عين
اللازم فانا لو قلنا ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ومعلوم ان المصلى متطهر فلا يلزم منه لا صحة
الصلاة ولا فسادها اذ قد تفسد الصلاة بعلة اخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم
ولا نقيضه فانا لو قلنا ومعلوم ان الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم من هذا لا كون المصلى متطهرا او كونه
غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط انه مهما جعل شئ لازما لشئ فينبغى ان لا يكون الملزوم
اعم من اللازم بل اما اخص واما مساو ومهما كان اخص فثبوت الاخص يوجب بالضرورة ثبوت الاعم
اذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذى عنيناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الاعم يوجب انتفاء
الاخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذى عنيناه بتسليم نقيض المقدم واما

تسليم اما بالنفى والاثبات حتى يستنتج منه احد تلك القضيتين صح

ثبوت الاعم فلا يجب ثبوت الاخص فان ثبوت اللون لا يدل على ثبوت السواد وكذلك قلنا تسليم عين اللازم لا
ينتج واما انتفاء الاخص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته و
هو الذي عنيناه بقولنا ان تسليم نقيض المقدم لا ينتج اصلا وان جعل الاخص لازما والاعم ملزوما كان خطأ كمن يقول
ان كان هذا لونا فهو سواد وان كان اللازم مساويا للمقدم انتج منه اربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن
موجودا فالرجم واجب لكنه موجود فاذن هو واجب لكنه واجب فاذن هو موجود لكن الرجم غير واجب
فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب وكذلك كل معلول له علة واحدة كقولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذن طالعة لكنها
غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذن غير طالعة

النمط الثالث

نمط التعاند

وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل وسموا
ما قبله الشرطي المتصل وهذا ايضا يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم اما حادث واما قديم وهذه
مقدمة وهي قضيتان والثانية ان يسلم احد القضيتين او نقيضها فيلزم لا محالة منه نتيجة وينتج فيه
اربع تسليمات فانا نقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بحادث فهو قديم
لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرايط التناقض كما
سبق فينتج اثبات احدهما نفي الاخر ونفي احدهما اثبات الاخر ولا يشترط ان تنحصر القضية في قسمين بل
شرطه ان يستوفي اقسامه فان كان ثلثا فانا نقول العدد اما مساو واما اقل واما اكثر فهذه ثلثة لكنها حاصرة
فاثبات واحد ينتج نفي الاخرين وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث وابطال واحد ينتج انحصار الحق في
الاخرين احدهما لا بعينه والذي لا ينتج هو ان لا يكون حصره كقولك زيد اما بالعراق واما بالحجاز فهذا
مما يوجب اثبات واحد نفي الاخر اما ابطال واحد لا ينتج اثبات الاخر اذ يكون في صقع اخر وقولهم ان
رؤية الباري بعلة الوجود يكاد لا ينحصر كلامه الا ان تكلفنا وجها فان قيل مصحح الرؤية لا يخلو اما
ان يكون كونه جوهرا فيبطل بالعرض او كونه عرضا فيبطل بالجوهر او كونه سوادا او لونا فيبطل بالحركة مثلا
فتبقى شركة الجملة المختلفات الا في الوجود وهو غير حاصر اذ يمكن ان يكون قد بقي امر اخر مشترك سوى
الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلا فان ابطل هذا فلعله لمعنى اخر الا ان يتكلف
حصر المعاني ويبقى جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه اشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده
الى واحد من هذه الانواع الخمسة فهو غير ناتج البتة ولهذا شرح اطول من هذا ذكرناه في كتاب محك
النظر وكتاب معيار العلم

الفصل الثاني من فن المقاصد

في بيان مادة
البرهان وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فان ما ذكرناه
يجري مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكما لا يمكن ان تتخذ من كل جسم سيفا وسريرا

وقميصا اذ لا يتاتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن ان تتخذ من كل مقدمة
برهان ناتج بل البرهان الناتج لا ينصاغ الا من مقدمات يقينية ان كان المطلوب يقينيا او ظنية
ان كان المطلوب فقهيا فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الالة التي بها
يقتنص اليقين اما اليقين فشرحه ان النفس اذا اذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت
اليه فلها ثلاثة احوال احدها ان يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعه
به صحيح ويتيقن بان يقينه لا يمكن ان يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ولا يجوز الغلط في يقينه
الاول ولا في يقينه الثاني بصحة يقينه الاول بل يكون مطمئنا امنا عن الخطا بحيث لو حكي له عن نبي
من الانبياء انه اقام معجزة وادعى ما يناقضه فلا يتوقف في تكذيب الناقل بل يقطع بانه كاذب ويقطع
بان القايل ليس بنبي وان ما ظن انه معجزة فهي مخرقة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكه بل يضحك من
قايله وناقله فان خطر بباله امكان ان يكون الله قد اطلع نبيا على سر به انكشف له نقيض اعتقاده
فليس اعتقاده يقينيا مثاله قولنا الثلثة اقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا
يكون قديما حادثا موجودا معدوما وساكنا متحركا في حالة واحدة الحالة الثانية ان يصدق به تصديقا
جزما لا يتمارى فيه ولا يشعر بنقيضه البتة ولو شعر بنقيضه عسر اذعان نفسه للاصغاء
اليه ولكنه لو ثبت واصغى وحكي له نقيض معتقده عمن هو اعلم الناس عنده كنبي او صديق اورث
ذلك عنده في نفسه توقفا ولنسم هذا الجنس اعتقادا جزما وهو اكثر اعتقادات عوام المسلمين و
اليهود والنصارى في معتقداتهم واديانهم بل اعتقاد اكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الادلة
فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعا بحسن الظن في الصبى فوقع عليه نشوهم فان المستقل بالنظر الذي
يستوي ميله في نظره الى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة ان يكون له سكون نفس الى الشيء والتصديق
به وهو يشعر بنقيضه او لا يشعر لكن ان شعر به لم ينفر طبعه من قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات
في الميل الى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل خبرا سكن اليه نفسه فان انضاف اليه ثان
زاد السكون فان انضاف ثالث زادت القوة فان انضاف اليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت
القوة فان انضاف قرينة كما اذا اخبروا عن امر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت احوالهم زاد
الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان ينقلب الظن علما عند الانتهاء الى حد التواتر والمحدثون يسمون
اكثر هذه الاحوال علما ويقينا حتى يطلقوا القول بان الاخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل
وكافة الخلق الا احاد المحققين يسمون الحالة الثالثة يقينا ولا يميزون بين الحالة الثانية والاولى
والحق ان اليقين هو الاول والثاني مظنة الغلط فاذا ائتلف برهان من مقدمات يقينية على الذوق
الاول وراعيت صورة تاليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هنا

بان نفس اليقين اما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة اقسام
الاول الاوليات واعني بها العقليات المحضة التي اقتضت ذات العقل بمجردها من غير استعانة بحس وتخيل
التصديق به مثل علم الانسان بوجود نفسه وبان الواحد لا يكون قديما حادثا وان النقيضين اذا صدق احدهما
كذب الاخر وان الاثنين اكثر من الواحد ونظاير وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده
حتى يظن العاقل انه لم يزل عالما بها ولا يدري متى تجدد ولا يتوقف حصوله على امر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه
الوجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها الى البعض
مثل ان القديم حادث فيكذب العقل به وان القديم ليس بحادث فيصدق العقل به ولا يحتاج الا الى ذهن
ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى بعض فينتهض العقل على البديهة الى
التصديق والتكذيب الثاني المشاهدات الباطنة وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وفرحه
وخوفه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهي ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية
بل البهيمة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاوليات لا تكون للبهايم والصبيان
الثالث المحسات الظاهرة كقولك الثلج ابيض والقمر مستدير والشمس مستنيرة وهذا الفن واضح لكن الغلط
يتطرق الى الابصار بعوارض مثل بعد مفرط وقرب مفرط او ضعف في العين واسباب الغلط في الابصار
الذي هو على الاستقامة ثمانية والذي بالانعكاس كما في المرآة او بالانعطاف كما يرى من وراء البلور والزجاج
يتضاعف فيه اسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن فان اردت ان تفهم منه انموذجا
فانظر الى طرف الظل فتراه ساكنا والعقل يقضي بانه متحرك والى الكواكب فتراها ساكنة وهي متحركة والى
الصبي في اول النشو والنبات في اول النشو وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج وتراه واقفا
وامثال ذلك مما تكثر الرابع التجربيات وقد يعبر عنها باطراد العادات وذلك مثل حكمك بان النار
محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى اسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل
فالمعلومات التجربية يقينية عند من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة
فمعرفة الطبيب بان السقمونيا مسهل كمعرفتك بان الماء مروي وكذلك الحكم بان المغناطيس جاذب
للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسات لان مدرك الحس هو ان هذا الحجر يهوي الى الارض اما الحكم
بان كل حجر هاو فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الا قضية في عين وكذلك اذا
رأى مايعا وقد شربه فسكر فلم يحكم بان جنس هذا المايع مسكر والحس لم يدرك الا شربا وسكرا
واحدا معينا فالحكم في الكل هو للعقل ولكن بواسطة الحس وتكرر الاحساس مرة بعد اخرى اذ المرة
الواحدة لا تحصل العلم فمن يألم له موضع فصب عليه مايعا فزال الوجع لم يحصل العلم بانه المزيل بل يحتمل الاتفاق
بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص فزال فربما يخطر له انه بالاتفاق فاذا تكرر مرات كثيرة في احوال مختلفة

انغرس في النفس يقين وعلم بانه المؤثر كما انه حصل بان الاصطلاء بالنار مزيل للبرد والخبز مزيل لالم الجوع
واذا تأملت هذا عرفت ان العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يثبت
بذلك القياس لانه لم يلتفت اليه ولم يشكله بلفظ فكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه
لما اطرد في الاكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا الان تحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب
والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات وقد نبهنا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود
تمييز التجربيات عن المحسات ومن لم يمعن في تجربة الامور يعوزه جملة من اليقينيات فيتعذر عليه
ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من اهل المعرفة بها وهذا كما ان الاعمى والاصم يعوزهما جملة من
العلوم النظرية التي تستنتج من مقدمات محسة فيقتدر الاعمى على ان يعرف بالبرهان ان الشمس اكبر
من الارض فانها تعرف بادلة هندسية تنبني على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من
العلوم قرنهما الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع الخامس المتواترات كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي
وبعدد الصلوات الخمس بل كعلمنا بان مذهب الشافعي ان المسلم لا يقتل بالذمي فان هذا امر وراء الحس
اذ ليس للحس الا ان يسمع صوت المخبر بوجود مكة اما الحكم بصدقه فهو للعقل والته السمع ولا مجرد
السمع بل تكرر السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصره فهو في شطط بل
هو كتكرر التجربة ولكل مرة في التجربة شهادة اخرى الى ان ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذا
هذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك السادس
الوهميات وذلك مثل قضية الوهم بان كل موجود فينبغي ان يكون مشارا الى جهته وان موجودا
لا متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا محال وان اثبات شيء مع القطع بان الجهات الست
خالية عنه محال وهذا عمل قوة في التجويف الاخير من الدماغ تسمى وهمية شانها ملازمة المحسات
ومتابعتها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسات التي الفتها فليس في طباعها الا النفرة
عنها وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القايل ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء وهاتان
قضيتان وهميتان كاذبتان والاولى منهما ربما وقع لك الانس بتكذيبها لكثرة ممارستك للادلة
العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية ربما لم تانس بتكذيبها لقلة ممارستك لادلتها
واذا تاملت عرفت ان ما انكره الوهم من الخلا والملا الاخير ممكن لان الخلا باطل ببراهين قاطعة اذ
لا معنى له والملا متناهي بادلة قطعية اذ يستحيل وجود اجسام لا نهاية لها واذا ثبت هذان الاصلان
علم انه لا خلا ولا ملا وراء العالم وهذه القضايا مع انها وهمية كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الاوليات
العقليات وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعا هو صادق بل الصادق ما تشهد به قوة العقل
فقط ومداركه الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس الا بالدليل العقلي ثم بعد معرفة

الدليل ايضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فبماذا اميز بينها وبين الصادقة والفطرة
قاطعة بالكل ومتى يحصل الامان منها فاعلم ان هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وانكروا كون النظر مفيدا
لليقين فقال بعضهم طلب اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة فقال بعضهم
لا يتيقن ايضا تكافؤ الادلة بل هو ايضا في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذا يستدعي تطويلا فلا
تشتغل به ويكفيك الان طريقين تثق بهما في تكذيب الوهم الاول جلي وهو انك لا تشك في وجود
الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولو عرضت على الوهم نفس الوهم لانكره
فانه يطلب له سمكا ومقدارا ولو نافذا لم يجده اباه ولو كلفت الوهم ان يتامل ذات القدرة والعلم والارادة
لصور لكل واحد قدرا ومكانا مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جوهر واحد او جسم واحد
لقدر بعضها منطبقا على البعض كانه ستر رقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض بالبعض باسره
فانه انما يشاهد الاجسام ويراها متميزة في الوضع فيقضي في كل شيئين بانه متميز في الوضع عن الاخر الطريق
الثاني وهو معيار في احاد المسائل وهو ان يعلم ان جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل
في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك با
لحس وانما تنازع فيما وراء المحسات تخيله العقل في ان تثق مكذبه فمهما نظم في غير محسوس ان يأخذ مقدمات
يقينية يساعد الوهم عليها وينظم نظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعد على ان اليقينيات اذا
نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق من الامثلة وكما في الهندسيات فيتخذ ذلك معيارا ومحكا بينه
وبينه فاذا راى الوهم قد تكاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه وعلى كونه
نتيجة علم ان ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسات فاكتف بهذا
القدر فان تمام الايضاح فيه طويل **السابع المشهورات** وهي ارى محمودة يوجب التصديق
بها اما شهادة الكل او الاكثر او شهادة جماهير الافاضل كقولك الكذب قبيح وايلام البريء قبيح وكفران
النعم قبيح والانعام وشكر المنعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا
يجوز ان يعول عليها في مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست اولية ولا وهمية فان الفطرة
الاولى لا تقضي بها بل انما ينغرس قبولها في النفس باسباب كثيرة تعرض من اول الصبى وذلك
بان يكرر على الصبي ويكلف اعتقاده ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة
وربما ينشا من الحياء ورقة الطبع فترى قوما يصدقون بان ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن اكل لحومها
وما يجري هذا المجرى فالنفوس المجبولة على الخير والرقة اطوع لقبولها وربما حمل على التصديق بها الاستقراء
الكثير وربما كانت القضية صادقة لكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير
التصديق فيترسخ في نفسه كمن يقول مثلا المتواتر لا يورث العلم لان كل واحد من الاحاد لا يورث

فالجميع

فالجميع لا يورث لانه لا يزيد على الاحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد وعند التواتر فات هذا
الشرط فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان الله تعالى على كل شيء قدير
مع انه ليس قديرا على ذاته وصفاته وهو شيء لكن هو قدير على كل شيء بشرط كونه ممكنا في نفسه فيذهل عن
هذا الشرط ويصدق به مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق والتصديق بالمشهورات
اسباب كثيرة وهي من مثارات الغلط العظيمة واكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة
سلموها بمجرد الشهرة فلذلك ترى اقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها فان قلت فبماذا ادرك الفرق
بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جميل والكذب قبيح على العقل الاولي الفطري الموجب للاوليات
وقدر انك لم تعاشر احدا ولم تخالط اهل ملة ولم تانس بمسموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم استاذ
ومرشد وكلف نفسك ان تتشكك فيه فانك تقدر عليه وتراها متأتيا وانما الذي يعسر عليك هذه
التقديرات فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذلك تقدير كل حالة انت منفك عنها في الحال لكن
اذا حققته امكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في ان الاثنين اكثر من الواحد لم يكن
الشك متأتيا بل لا يتأتى لك الشك في ان العالم ينتهي الى خلاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه
والاخر تقتضيه فطرة العقل واما كون الكذب قبيحا لا يقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل
بل ما الفه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه ايضا مغاصة مظلمة
فليحترز منها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينظم البرهان فالمستفاد من المدارك الخمسة
بعد الاحتراز من مواقع الغلط فيها يصلح للفقهيات الظنية والاقيسة الجدلية ولا يصلح لافادة
اليقين البتة **الفن الثالث** من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول **الفصل الاول**
في بيان ان ما تنطلق به الالسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع اقسام العلوم يرجع الى الضروب
التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه اما قصور علم الناظر
او اهمال احدى المقدمتين للوضوح او لكون التلبيس في ضمنه حتى لا يتنبه له او لتركيب الضروب
وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحه وذلك غالب في الفقهيات
والمحاورات احترازا عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لانه زنا وهو محصن وتمامه
ان يضاف اليه ان كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنا وهو محصن لكن ترك المقدمة
الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم له محدث فيقال لم فيقول لانه جائز ويقتصر عليه وتمامه
ان تقول كل جائز فله فاعل والعالم جائز فاذن له فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لانه
منهي عنه وتمامه ان كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو اذن فاسد ولكن ترك الاولى
لانه موضع النزاع ولو صرح به لتنبه الخصم له فربما تركه للتلبيس كما يترك للوضوح واكثر

ادلة القرآن كذلك تكون مثل قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فينبغي ان يضم اليه ومعلوم انهما لم يفسدا وقوله اذا
لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وتمامه انه معلوم انهم لم يبتغوا اليه سبيلا ومثال ما يترك للتلبيس ان يقال فلان خائن
في حقك فيقول لم فيقول لانه كان يناجي عدوك وتمامه ان يقول كل من يناجي العدو فهو عدو وهذا يناجي العدو
فهو اذن عدو ولكن لم يصرح به لتنبه الذهن بان من يناجي العدو وقد ينصحه وقد يخدعه فلا يجب ان يكون
عدوا فربما تترك المقدمة الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثاله ان يقال لا تخالط فلانا فيقول لم فيقال لان
الحساد لا تخالطون وتمامه ان يضم اليه ان هذا حاسد والحاسد لا تخالط فهو اذن لا تخالط وسبيل من يريد
التلبيس اهمال المقدمة التي التلبيس تحتها استغفالا للخصم واستجهالا وهذا غلط النظم الاول ويتطرق ذلك
الى النظم الثاني والثالث مثاله قوله كل شجاع ظالم فيقال لم فيقول لان الحجاج كان شجاعا وظالما وهذا تمامه ان
يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم وكل شجاع ظالم وهذا غير ناتج لانه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد بينا
انه لا ينتج الا نتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الحجاج هو العلة لانه المتكرر في المقدمتين لكنه محكوم
عليه في المقدمتين فيلزم منه ان بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من يحكم على كل المتصوفة او كل المتفقهة
بالفساد اذا راى ذلك من بعضهم ونظم قياسه ان فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وهذا لا ينتج
بل يلزم ان بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه اذ يرى الفقيه حكما في موضع معين
فيقضي بذلك الحكم على العموم فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوي فكل مطعوم ربوي وبالجملة فمهما كانت
العلة اخص من الحكم والمحكوم في النتيجة لم يلزم منه الا نتيجة جزئية وهي معنى النظم الثالث ومهما كانت
العلة اعم من المحكوم عليه واخص من الحكم او مساوية له كان من النظم الاول فامكن استنتاج القضايا الاربعة
منه اعني الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة اعم من الحكم والمحكوم
عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النفي فاما الايجاب فلا واما مثال المختلطات المركبة من
كل نمط كقولك البارئ تعالى ان كان على العرش فهو اما مثله او اكبر او اصغر وكل مساو واكبر واصغر مقدر
وكل مقدر فاما ان يكون جسما او لا يكون جسما ومحال ان لا يكون فثبت انه جسم فيلزم ان يكون البارئ جسما
ومحال ان يكون جسما فمحال اذن ان يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النمط الاول والثاني والثالث
مختلطا كذا الذي لا يقدر على تحليله ربما انطوى التلبيس في تضاعيفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات
امكنه رد المختلطات اليها فاذن لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

الفصل الثاني

في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه اما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح امور جزئية لنحكم بحكمها
على امر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدى على الراحلة والفرض لا يؤدى على الراحلة
فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدى على الراحلة فيقال عرفنا بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمنذور
وسائر اصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدى على الراحلة ووجه دلالة هذا لا يتم

الا بالنظم الاول بان نقول كل فرض فاما اداء او قضاء او نذر وكل قضاء واداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة فكل فرض
فلا يؤدى على الراحلة وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والخلل تحته قوله اما اداء فان حكمه بان كل
اداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم اذ الوتر عنده اداء واجب يؤدى على الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء
الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فان
قلت وجدته لا يؤدى على الراحلة فالخصم لا يسلم وان لم تتصفحه فلم يبن لك الا بعض الاداء فخرجت المقدمة
الثانية عن ان تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لانا بينا ان المقدمة الثانية في النظم الاول ينبغي
ان تكون عامة وبهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو
اذن جسم فقيل له لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف
وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساما فيقال وهل تصفحت صانع العالم ام لا فان لم تتصفح فقد
تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج
ان تصفحت البارئ فكيف وجدته فان قلت وجدته جسما فهو محل النزاع فكيف ادخلته في المقدمة فتبين
بهذا ان الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصلح للقطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح الا للفقهيات
لانه مهما وجد الاكثر على نمط غلب على الظن ان الآخر كذلك

الفصل الثالث

في وجه لزوم النتيجة
من المقدمات وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء فلا يحققون ان وجه
الدليل عين المدلول او غيره فنقول كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت احدهما الى الآخر بنفي او اثبات
وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من احد امرين اما ان يصدق به او يمتنع عن التصديق فان صدق
فهو الاولي المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتامل وكل ذلك بمعنى
واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى المحكوم
عليه فتجعل خبرا عنه فتصدق وتنسب الى الحكم وتجعل الحكم خبرا عنه فتصدق فيلزم من ذلك بالضرورة
التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه بيانه انا اذا قلنا للعقل هل النبيذ حرام فقال لا
ادري ولم يصدق به علمنا انه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا
بد وان تطلب واسطة ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ ويصدق بوجود وصف الحرام لتلك
الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فنقول وهل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك
بالتجربة فنقول وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسماع وهو المدرك بالسمع
قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث وهو ان النبيذ حرام بالضرورة
فيلزمه ذلك ويذعن للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين و
ليست زائدة عليهما فاعلم ان ما توهمته حق من وجه وغلط من وجه اما وجه الغلط فهو ان هذه قضية

ثالث لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلث مقدمات مختلفات وليس فيها
تكرير اصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزمة واما وجه كونها حاصلة فهو ان قولك المسكر حرام يشمل بعمومه
النبيذ الذي هو احد المسكرات فقولك النبيذ حرام منطو فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العلم في الذهن
ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متحيز ربما لا يخطر بباله في ذلك الوقت ان الثعلب متحيز بل ربما لا يخطر بباله الثعلب
فضلا من ان يخطر بباله انه متحيز فاذن النتيجة موجودة في احدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة
ربما يظن انه موجود بالفعل واعلم ان هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر
المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فاذا تأملت ذلك صارت النتيجة
بالفعل اذ لا يبعد ان ينظر الناظر في بغلة منتفخة البطن فيتوهم انها حامل فيقال وهل تعلم ان البغل عاقر
لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم ان هذه بغلة فيقول نعم فيقال فكيف توهمت انها حامل فيتعجب من توهم نفسه
مع علمه بالمقدمتين اذ نظمه ان كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي اذن عاقر والانتفاخ له اسباب فاذن انتفاخها
من سبب اخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل
على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدليل عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج وانه
غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة و
على سبيل استعداد القلب بحضور هذه المقدمات مع هذا التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور
المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي
لا بد منه عند اكثر اصحابنا المخالف للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تع عقيب حضور
المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنه له بطريق اجراء الله العادة على وجه يتصور خرقها بان لا يخلق
عقيب تمام النظر عند بعض اصحابنا ثم من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل الحادثة لا تتعلق به
قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمة للنتيجة على معنى وجودها
فيها بالقوة فقط اما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق به القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور و
الراي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر وان وجه الدليل ما هو والمدلول
ما هو والنظر الصحيح ما هو والنظر الفاسد ما هو ونرى الكتب مشحونة بتطويلات في هذه الالفاظ
من غير شفاء واما الكشف فيحصل بالطريق الذي سلكناه فقط فلا ينبغي ان يكون شغفك بالكلام المعتاد
المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد **مغالطة من منكري النظر** وهو ان يقولوا ما تطلب
بالنظر هو معلوم لك ام لا فان علمته فكيف تطلب وانت واجد وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف انه
مطلوبك وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فانه لو وجده لم يعرف انه مطلوبه فنقول اخطأت في
نظم شبهتك فان تقسيمك ليس بحاصر اذ قلت تعرفه او لا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو انك تعرفه

من وجه واجهله من وجه واعني الآن بالمعرفة غير العلم اعني اني افهم مفردات اجزاء المطلوب بطريق
المعرفة والتصور واعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل اي في قوتي ان اقبل التصديق به بالفعل واجهله
من وجه اي لا اعلمه بالفعل ولو كنت اعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم اعلم بالقوة لما طمعت في ان اعلمه اذ
ما ليس في قوتي علمه فيستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين ولولا اني افهمه بالمعرفة والتصور لاجزائه
المفردة لما كنت اعلم الظفر بمطلوبي اذا وجدته وهو كالعبد الآبق فاني اعرف ذاته بالتصور واما طلب
مكانه وانه في البيت ام لا وكونه في البيت افهمه بالمعرفة والتصور اي افهم البيت مفردا او الكون مفردا
واعلمه بالقوة اي في قوتي ان اصدق بكونه في البيت واطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا
رايته في البيت صدقت بكونه في البيت وكذلك طلبي لكون العالم حادثا اذا وجدته **الفصل الرابع**
في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة اما برهان الدلالة فهو ان يكون الامر المتكرر في المقدمتين
معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان
استدللت بالعلة على المعلول فبرهانك برهان علة وان استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة
وكذلك لو استدللت باحد المعلولين على الاخر مثال قياس العلة من المحسوس ان تستدل على المطر بالغيم
وكذلك على شبع زيد باكله فيقول من اكل كثيرا فهو في الحال شبعان وزيد قد اكل كثيرا فهو اذن شبعان
فان قلت ان كل شبعان فقد اكل كثيرا وزيد شبعان فاذن قد اكل كثيرا فهذا برهان دلالة ومثاله من الكلام
قولك كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال باحدى النتيجتين على الاخرى
في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا
لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فان الحرمة والمحرمية ليست احديهما علة الاخرى بل هما نتيجتا علة واحدة
وحصول احدى النتيجتين دل على الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية تلازم
ايضا علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال باحدى
النتيجتين على الاخرى حتى انه يستدل بخطوط في كتف الشاة على واقعة الدولة في تلك السنة و
يستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة من سبب واحد
لنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن اراد عليه مزيدا
فليطلبه من كتاب محك النظر ولنشتغل الآن بالاقطاب الاربعة التي عليها يدور علم الاصول
القطب الاول في الثمرة وهي الحكم والكلام فيه ينقسم الى فنون فن في حقيقة
الحكم وفن في اقسامه وفن في اركانه **الفن الاول** في حقيقته ويشتمل على تمهيد وثلث مسائل
اما التمهيد فهو ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشارع اذا تعلق بافعال المكلفين فالحرام هو المقول
فيه لا تفعلوا والواجب هو المقول فيه افعلوا ولا تتركوا والمباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوا

وان شئتم فاتركوه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر
المنعم ولا حكم للافعال قبل ورود السمع فلنرسم كل مسئلة براسها ذهبت المعتزلة الى ان الافعال تنقسم
الى حسنة وقبيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الهلكى والغرقى وشكر المنعم ومعرفته والصدق
وكقبح الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى
فيه ضرر وقبح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلوة والحج والعبادات وزعموا انها
متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل
بدركها فنقول قول القايل هذا حسن وقبيح لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبيح فان الاصطلاحات
فى اطلاق لفظ الحسن والقبيح مختلفة فلا بد من تلخيصها والاصطلاحات فيه ثلثه الاصطلاح
المشهور العامى هو ان الافعال تنقسم الى ما يوافق غرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا يوافق ولا يخالف
فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا
لشخص مخالفا لاخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل الملك الكبير يكون حسنا
فى حق اعدائه قبيحا فى حق اوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تع اذا خالف غرضهم ولذلك
يسبون الدهر والفلك ويقولون خرف الفلك وانعكس الدهر وهم يعلمون ان الفلك مسخر ليس اليه
شئ ولذلك قال صلى الله عليه واله لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبيح
على الافعال عندهم كاطلاقه على الصور فمن مال طبعه الى صورة او صوت استحسنه وقضى
بحسنه ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا
فى حق هذا قبيحا فى حق ذاك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبيح عندهما
عبارة عن الموافقة والمنافاة وهما امران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لا يتصور ان يكون
الشئ اسود فى حق زيد ابيض فى حق عمرو التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء
على فاعله فيكون فعل الله حسنا بكل حال خالف الغرض او وافق ويكون المامور به شرعا ندبا كان او
ايجابا حسنا والمباح لا يكون حسنا التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله ان يفعله فيكون
المباح حسنا مع المامورات وفعل الله تع حسنا بكل حال فهذه المعانى الثلثة كلها اوصاف اضافية
وهى معقولة ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شئ منها فلا مشاحة فى الالفاظ فعلى هذا
اذا لم يرد شرع لا يتميز فعل عن فعل الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات فلا يكون صفة
للذات فان قيل نحن لا ننازعكم فى هذه الامور الاضافية ولا فى هذه الاصطلاحات ان تواضعتم
عليها ولكنا ندعى الحسن والقبح وصفا ذاتيا للحسن والقبيح مدركا بضرورة العقل فى بعض الافعال
كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا نجوز شيئا من ذلك على الله تع لقبحه ونحرمه على كل

عاقل قبل ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة
الى حال دون حال قلنا فانتم منازعون فيما ذكرتموه فى ثلثة امور احدها فى كون القبح امرا ذاتيا والثانى
فى قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة والثالث فى ظنكم ان العقلاء لو توافقوا عليه لكان
ذلك حجة مقطوعا بها او دليلا على كونه ضروريا اما الاول فهو دعوى كونه وصفا ذاتيا فهو تحكم بما لا
يعقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط ان لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام البهائم
وذبحها ولم يقبح من الله تع لانه يثيبها عليه فى الاخرة والقتل فى ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بان تتقدمه
جناية او تعقبه لذة الا من حيث الاضافة الى العواقب والاغراض وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا
ولو كان فيه عصمة دم نبى باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف
الذاتى كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال اما الثانى وهو كونه مدركا بالضرورة فكيف يتصور ذلك
ونحن ننازعكم فيه والضرورى لا ينازع فيه كثير من العقلاء وقولهم انكم مضطرون الى معرفته ولكنكم
لا تعلمون عليه لكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبى ان مستند علمه بخبر التواتر النظر ولا يبعد
الالتباس فى مدرك العلم وانما يبعد الخلاف فى نفس المعرفة ولا خلاف فيها فهذا كلام فاسد لانا نقول
يحسن من الله ايلام البهائم ولا نعتقد لها جريمة ولا ثوابا فدل انا ننازعكم فى نفس العلم الثالث
هو انا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا لم يكن فيه حجة اذ لم نسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز
ان يقع الاتفاق على ما ليس بضرورى فقد اتفق الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل
ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق ان ساعدهم الشواذ لم يصر ذلك ضروريا فكذلك اتفاق الناس
على الاعتقاد يمكن ان يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد
عموم الاخذين من السمع وبعضه عن الشبهة التى وقعت لاهل الضلال فالتئام الاتفاق من هذه
الاسباب لا يدل على كونه ضروريا بل لا يدل على كونه حجة ولا مانع فى السمع من تجويز الخطا على كافة
الخلق الا هذه الامة خاصة اذ لا يبعد اجتماع الكافة على الخطا عن تقليد وعن شبهة كيف وفى الخلق من
لا يعتقد قبح هذه الاشيا ولا حسن نقائضها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا بانا نعلم قطعا
ان من استوى عنده الصدق والكذب اثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا وليس ذلك الا
لحسنه فان الملك العظيم المستولى على الاقاليم اذا راى ضعيفا مشرفا على الهلاك يميل الى
انقاذه وان كان لا يعتقد اصل الدين لينتظر ثوابا ولا ينتظر منه ايضا مجازاة وشكرا ولا يوافق
ذلك غرضه بل ربما يتعب فيه بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا اكره على كلمة الكفر
او على افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق
وافاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد والجواب انا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق

وكونها شهوة محمودة ولكن مستندها اما التدين بالشرايع واما الاغراض ونحن انما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانتفاء الاغراض
عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما بينهم فيستمد من الاغراض ولكن قد تدق الاغراض وتخفى فلا
يتنبه لها الا المحققون ونحن ننبه على مثارات الغلط فيه وهى ثلث مثارات يغلط الوهم فيها **الاولى** ان
الانسان يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل
طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره فيقضى بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشئ ويقول هو فى
نفسه قبيح فيكون قد قضى بثلثة امور هو مصيب فى واحد منها وهو اصل الاستقباح ومخطى فى امرين احدهما
اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا لمخالفة غرضه والثانى حكمه بالقبح مطلقا ومنشاه عدم الالتفات
الى الغير بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا
اختلف الغرض **الغلطة الثانية** ان ما هو مخالف الغرض فى جميع الاحوال الا فى حالة نادرة قد
لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال غيرها مخالفا فى كل الاحوال فيقضى بالقبح مطلقا لاستيلاء
احوال القبح على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بانه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب
الذى هو مستفاد به عصمة نبى او ولى واذا قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على سمعه
ولسانه انغرس فى نفسه استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد فى نفسه نفرة عنه
لطول نشوه على الاستقباح فانه القى اليه منذ الصبى على سبيل التاديب والارشاد ان الكذب قبيح
لا ينبغى ان يقدم عليه احد ولا ينبه على حسنه فى بعض الاحوال خيفة من ان لا تستحكم نفرته عن الكذب
فيقدم عليه وهو قبيح فى اكثر الاحوال والسماع فى الصغر كالنقش فى الحجر فينغرس فى النفس ويحب
التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل فى اكثر الاحوال واذا لم يكن فى ذكره الا اكثر
الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقده مطلقا **الغلطة الثالثة** سببها سبق الوهم
الى العكس فان ما رئى مقرونا بالشئ يظن ان الشئ ايضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدرى ان الاخص
ابدا مقرون بالاعم والاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص ومثاله نفرة نفس السليم اعنى الذى نهشته
الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم ان هذه الصورة مقرونة بالاذى
وكذلك ينفر عن العسل اذا شبه بالعذرة لانه وجد الاستقذار والاذى مقرونا بالاصفر فتوهم
ان الرطب الاصفر يقترن به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الاكل وان حكم العقل بكذب الوهم
لكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع ليتقر عن حسناء سميت باسم
الهنود او وجد الاسم مقرونا بالقبيح وظن ان القبيح ايضا ملازم الاسم ولهذا يورد على بعض العوام مسئلة
عقلية جلية فيقبلها فاذا قلت هذا مذهب الاشعرى او الحنبلى او المعتزلى نفر عنه ان كان سيئ الاعتقاد
فيمن تنسبه اليه وليس هذا طبع العامى خاصة بل طبع اكثر العقلاء المترسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين

الذين ارادهم الله للحق حقا وقواهم على اتباعه واكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها
واكثر اقدام الخلق واحجامهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس ولذلك ينفر طبع
الانسان عن المبيت فى بيت فيه ميت مع قطعه بانه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم فى كل ساعة حركته
ونطقه فاذا تنبهت لهذه المثارات فنرجع ونقول ما رجح الانقاذ على الاهمال فى حق من لا يعتقد الشرع
لدفع الاذى الذى يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع فيستحيل الانفكاك عنه وسببه ان الانسان
يقدر نفسه فى تلك البلية ويقدر غيره معرضا عن انقاذه فيستقبحه منه لمخالفة غرضه فيعود ويقدر
ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك فى حق نفسه فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض
فى بهيمة او فى شخص لا رقة فيه فهو بعيد تصوره ولو تصور فيبقى امر اخر وهو طلب الثناء على احسانه
فان فرض فى بهيمة حيث لا يعلم انه المنقذ فيتوقع ان يعلم فيكون ذلك التوقع باعثا فان فرض فى
موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ميل وترجيح يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل وذلك انه راى هذه الصورة
مقرونة بالثناء فيظن الثناء مقرونا بها بكل حال كما انه لما راى الاذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر
عن المقرون بالشئ فالمقرون باللذيذ لذيذ والمقرون بالمكروه مكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه
فى مكان فاذا انتهى اليه احس فى نفسه بتفرقة بين ذلك المكان ولذلك قال الشاعر ؎ امر على
جدار ديار ليلى ؎ اقبل ذا الجدار وذا الجدار ؎ وما حب الديار شغفن قلبى ؎ ولكن حب من سكن الديار
وقال ابن الرومى منبها على سبب حب الاوطان ؎ وحبب اوطان الرجال اليهم ؎ مآرب قضاها الشباب
هنالكا ؎ اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم ؎ عهود الصبى فيها فحنوا لذلكا ؎ وشواهد هذا مما يكثر
وكل ذلك من حكم الوهم واما الصبر على السيف فى ترك كلمة الكفر مع طمانينة النفس فلا يستحسنه
جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استقبحوه وانما يستحسنه من ينتظر الثواب على الصبر او من ينتظر
الثناء عليه بالشجاعة والصلابة فى الدين وكم من شجاع يركب متن الخطر ويتهجم على عدد دهم يعلم
انه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله من الالم لما يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته وكذلك
اخفاء السر وحفظ العهد لما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح واكثروا الثناء عليهما فمن يحتمل
الضرر فيه فانما يحتمله لاجل الثناء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقرونا بالثناء فيبقى ميل الوهم
الى المقرون باللذيذ وان كان خاليا عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب
والثناء فهو يستقبح السعى فى هلاك نفسه بغير فائدة ويستحمق من يفعل ذلك قطعا فمن يسلم
ان مثل هذا يؤثر الهلاك على الحيوة وكذلك الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول
نحن لا ننكر ان اهل العادة يستقبح بعضهم من البعض الظلم والكذب وانما الكلام فى القبح والحسن
بالاضافة الى الله تعالى ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد فكيف يقيس السيد

عبثه واما بعضهم يرج في بعض وينكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم ولم يمنعهم وقد فعل
ذلك بعبادة ولم يقبح منه وقولهم انه تركهم ليتزجروا بانفسهم فيستحقوا الثواب فهوس لانه علم انهم لا
ينزجرون فليمنعهم قهرا وكم من ممنوع عن الفواحش بعجزه وعجز فذلك احسن من تمكينهم مع العلم بانهم
لا ينزجرون **مسئلة** لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة ودليله انه لا معنى للواجب الا ما اوجبه
الله تع وامر به وتوعد بالعقاب على تركه فاذا لم يرد خطاب فاى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه ان
العقل لا يخلو اما ان اوجب ذلك لفائدة او لا لفائدة ومحال ان يوجب لا لفائدة لانه عبث وسفه
فان كان لفائدة فلا يخلو اما ان يرجع الى المعبود وهو مح اذ يتعالى ويتقدس عن الاعراض او الى العبد
وذلك لا يخلو اما ان يكون في الدنيا او في الاخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة
والشكر ويحترم به عن الشهوات واللذات ولا فائدة في الاخرة فان الثواب تفضل من الله تع يعرف بوعده
وخبره فاذا لم يخبر عنه فمن اين يعلم انه يثاب عليه فان قيل يخطر له انه ان كفر واعرض ربما يعاقب
والعقل يدعو الى سلوك طريق الامن قلنا لا بل العقل يعرف الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان مجبول
على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم ان العقل داعي بل العقل هادي والبواعث والدواعي
تنبعث من النفس تابعا لحكم العقل وغلطتم ايضا في قولكم انه يثاب على جانب المعرفة والشكر خاصة
لان هذا الخاطر مستند الى توهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الكفر وهما متساويان بالاضافة الى جلال
الله تع بل ان فتح بابه فلا وهم فربما خطر له ان الله يعاقبه ان شكر ونظر فيه لانه امده باسباب التنعم لعله
خلقه للترفه والتمتع فاتعابه نفسه تصرف في مملكته بغير اذنه ولهم شبهتان احديهما قولهم اتفاق
العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل الى انكاره مستلهين وذلك مسلم لكن في حقهم لانهم يرتاحون
ويهتزون للشكر ويغتمون بالكفران والله تع يستوي في حقه الامران فالمعصية والطاعة في حقه
سيان ويشهد له امران احدهما ان المتقرب الى السلطان بحركة انملته في زاوية حجرته مستهزئ بنفسه
وعبادة العباد بالنسبة الى جلال الله تع دونه في الرتبة والثاني ان من تصدق عليه السلطان بكسرة
خبز في مخمصة فاخذ يطوف في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك تقبيحا وافضاحا
وجملة نعم الله على عباده بالنسبة الى مقدوراته دون ذلك بالنسبة الى خزانة الملك لان خزانة الملك
تفنى بامثال تلك الكسرة لتناهيها ومقدورات الله تع لا تتناهى باضعاف ما انعم الله على عباده
الشبهة الثانية قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي الى افحام الرسل فانهم اذا اظهروا المعجزة
قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزتكم فلا يتقرر
علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نعتقد عليه ذلك ما لم ننظر فيؤدي الى الدور والجواب من وجهين
احدهما من حيث التحقيق وهو انكم غلطتم في ظنكم بنا انا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظر

بل اذا بعث الرسول واتى بمعجزة يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر وتحقيقه
والايجاب النظر اذ لا معنى للواجب الا ما يرجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم او موهوم فمعنى الوجوب
رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله تع هو المرجح وهو الذي عرف رسوله وامره
ان يعرف الناس ان الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله والرسول مخبر
والمعجزة سبب تمكن العاقل من التوصل الى معرفة الترجيح والعقل هو الالة التي بها يعرف صدق
المخبر عن الترجيح والطبع المجبول على التالم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر
من الضرر وبعد نزول الخطاب يحصل الايجاب الذي هو الترجيح وبالتاييد بالمعجزة حصل الامكان
في حق العاقل الناظر اذ قدرته على معرفة الرجحان فقوله لا انظر ما لم اعرف ولا اعرف ما لم انظر
مثاله ما لو قال الاب لولده التفت فان وراءك سبعا ضاريا هجم عليك ان غفلت عنه فيقول لا
التفت ما لم اعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم اعرف السبع ما لم التفت فيقال له
لا جرم تهلك بعدم الالتفات وانت غير معذور لانك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك
النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف
ذلك بان تنظر في معجزتي فان نظرت واطعت نجوت وان غفلت واعرضت فالله غني عنك وعن
عملك وانما اضررت بنفسك فهذا امر معقول لا تناقض فيه **الجواب الثاني المقابلة** بمثله
فانهم قضوا بان العقل هو الموجب فليس يوجب بمجرده ايجابا ضروريا لا ينفك عنه احد اذ لو
كان كذلك لما غفل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تامل ونظر فلو لم ينظر لم يعرف واذا لم يعرف
وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي الى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يخلو عن احد خاطرين يخطر
له ان نظر وشكر اثيب وان ترك عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الامن قلنا كم من
عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر بل قد يخطر له انه لا يتعين في حق الله تع احدهما
فكيف يتعب نفسه بلا فائدة ترجع اليه والى المعبود ثم ان كان عدم خلو الخاطرين كافيا في التكليف
المعرفة فاذا بعث النبي ودعا واظهر المعجزة كان حصول هذا الخاطر اكثر بل لا ينفك عن هذا
الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لا ننكر ان الانسان اذا استشعر المخافة استحثه طبعه على
الاحتراز وان الاستشعار انما يكون بالتامل الصادر من العقل فان سمي معرفا للوجوب موجبا
فقد تجوز في الكلام بل الحق الذي لا مجاز فيه ان الله موجب اي مرجح للفعل على الترك والنبي مخبر
والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكن من المعرفة **مسئلة** ذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الافعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على الوقف
لعلهم ارادوا وذلك انها لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ضرورة او نظرا كما فصلنا من مذهبهم

فيقول

وهذا المذهب باطل

اما ابطال مذهب الاباحة

فهو انا نقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر ذاكرا وعالما والمبيح هو الله اذا خير بين الفعل والترك بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم يكن اباحة وان عنوا بكونه مباحا انه لا حرج في فعله ولا تركه فقد اصابوا في المعنى واخطاوا في اللفظ فان فعل البهيمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعله وتركه حرج والافعال في حق الله تعالى اعني ما يصدر عن الله لا يوصف بانها مباحة ولا حرج عليه فيها لكنه اذا انتفى التخيير من المخير انتفت الاباحة فان استجرى مستجري على الاطلاق اسم المباح على افعال الله ولم يرد به الا نفي الحرج فقد اصاب في المعنى وان كان لفظه مستنكرا فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم القبيح واوجب الحسن وخير فيما ليس بحسن ولا قبيح قلنا تحسين العقل وتقبيحه قد ابطلناه وهذا مبني عليه ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كتسميته موجبا فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لا مبيح فانه ليس بمرجح ولا مسوي لكنه معرف للرجحان والاستواء ثم نقول بم تنكرون على اصحاب الوقف اذ انكروا استواء الفعل والترك وقالوا اما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقبحه الا ويجوز ان يرد الشرع بايجابه فيدل على انه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفا ناهيا عن الفحشاء داعيا الى العبادة ولذلك اوجبه الله تعالى والعقل لا يستقل بدركه ويجوز ان يرد الشرع بتحريمه فيدل على انه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفحشاء فلا يدركه العقل وقد استاثر الله بعلمه هذا مذهبهم ثم نقول بم تنكرون على اصحاب الحظر اذ قالوا لا نسلم استواء فعله وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم ياذن فان قيل لو كان قبيحا لنهى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه قلنا لو كان حسنا لاذن فيه وورد السمع دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى بانه نافع ولا ضرر فيه فقد اذن قلنا فاعلام المالك ايانا ان طعامه نافع ولا ضرر فيه ينبغي ان يكون اذنا فان قيل المالك متضرر والله لا يتضرر بنا لتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجري مجرى التصرف في مرآة الانسان بالنظر فيها وفي حائطه بالاستظلال به وفي سراجه بالاستضاء قلنا لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره لا لعدم اذنه لقبح وان اذن اذا كان متضررا كيف ومنع المالك من المرآة والظل والسراج قبيح وقد منع الله تعالى عبادة من جملة من الماكولات ولم يقبح فان كان ذلك لضرر العبيد فما من فعل الا ويتصور ان يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه ثم نقول قولكم انه اذا كان لا يتضرر الباري تعالى بتصرفنا فيباح تحكم فلم قلتم ذلك فان نقل مرآة الغير من موضع الى موضع وان كان لا يتضرر به صاحبه محرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا

في المرآة كما ان النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في المنظور فيه ولا الاستظلال تصرف في الحائط ولا الاستضاء تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء بما يقتضي بتحريمه الا اذا اذن السمع على جوازه فان قيل خلق الطعوم فيها والذوق فيها دليل على انه اراد انتفاعنا فقد كان قادرا على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية واكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوه عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فلعله خلقها لا لينتفع بها احد بل لخلق العالم باسره لا لعلة او لعله خلقها لينال ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يثاب على ترك القبائح

واما مذهب اصحاب الحظر

فاظهر بطلانا اذ لا يعرف حظرها بدليل العقل ولا ضرورة ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل فمن اين يعلم ذلك ولم يرد سمع والعقل لا يقضي به اذ ربما يتضرر بترك اللذات عاجلا وكيف يصير تركها اولى من فعلها وقولهم انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقبح فاسد لانا لا نسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا ان حقيقة ذلك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لا حقيقة له

واما مذهب اصحاب الوقف

ان ارادوا به ان الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فهو صحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان اريد به انا نتوقف فلا ندري انها محظورة او مباحة فهو خطأ لانا ندري انه لا حظر اذ معناه قول الله لا تفعلوا ولا اباحة اذ معناه قوله ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا ولم يرد شيء من ذلك

الفن الثاني في اقسام الحكم

ويشتمل على تمهيد وخمس عشرة مسئلة

التمهيد

ان اقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما ان يرد باقتضاء الفعل او اقتضاء الترك او التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو امر فاما ان يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا او لا يقترن فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان اشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهة ولا بد من بيان حد كل واحد على الرسم

اما حد الواجب

فقد ذكرنا طريقه في مقدمة الكتاب وذكرنا ان ما قيل فيه فقال قوم انه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا ولان الوجوب ناجز والعقاب منتظر فان قيل ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بانه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله صدق ويتصور ان يعفو ولا يعاقب فقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل المشكوك في تحريمه ووجوبه فانه ليس بواجب ويخاف فقال القاضي ابو بكر الاولى في حده ان يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان الذم امر ناجز والعقوبة مشكوك فيها وقولنا بوجه ما قصدنا ان يشتمل الواجب المخير فانه يلام اذا تركه مع بدله والواجب الموسع فانه يلام اذا تركه مع ترك العزم على امتثاله فان قيل هل فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق بينهما فهما من الالفاظ المترادفة كالحتم واللازم واصحاب ابي حنيفة اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه

وتخصيص اسم الواجب بالمقطوع لا بأس ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات
بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو اوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب لوجب فالوجوب بايجابه لا
بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوبا
الا بترجح فعله على تركه بالاضافة الى اغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب اصلا واذ عرفت حد
الواجب فالمحظور في مقابلته ولا يخفى حده **واما حد المباح** فقيل ما كان تركه وفعله سيان ويبطل
بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله فكثير من افعاله تساوي الترك ولا يسمى شيء من ذلك
في حقنا وهل في حق الله البلستان وكذلك الافعال قبل ورود الشرع تساوي الترك ولا يسمى شيء من
ذلك مباحا بل حده انه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه
ومدحه ويمكن ان يحد بانه الذي عرف الشارع انه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من حيث تركه
وفعله احترازا عما اذا ترك المباح بمعصية فانه يتضرر لا من حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب
المعصية **واما حد الندب** فقيل فيه انه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه
الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الاكل قبل ورود الشرع
فانه خير من تركه لما فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي اذا فعله فاعله استحق
المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله فانه لا يسمى ندبا مع انه يمدح على كل فعل ولا يذم في
الاصح في حده انه المأمور الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة الى بدل احترازا
من الواجب المخير والموسع **واما المكروه** فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان احدها المحظور
فكثيرا ما يقول الشافعي واكره كذا وهو يريد به التحريم والثاني ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي اشعر بان
تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما ان الندب هو الذي اشعر بان فعله خير من تركه الثالث
ترك ما هو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهي ورد عنه لكن لكثرة فضله
وثوابه الرابع ما وقعت الشبهة والريبة في تحريمه كلحم السبع وقليل النبيذ وهذا فيه نظر لان من
ادى اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن ادى اجتهاده الى حله فلا معنى للكراهة في حقه الا اذا كان
من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم الاثم حزاز القلوب
فلا يقبح اطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ويتجه هذا على
مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه
الحل واذ فرغنا من تمهيد الاقسام فنذكر المسائل المتشعبة عنه **مسألة** الواجب ينقسم الى معين
والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا مخيرا كخصلة من خصال الكفارة فان الواجب من جملتها واحد
لا بعينه وانكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان ونحن ندعي ان

ذلك جائز عقلا وواقع شرعا اما دليل جوازه عقلا ان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا القميص او
بناء هذا الحائط في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك عليه فان تركت الجميع عاقبتك ولست اوجب
الجميع وانما اوجب واحدا لا بعينه اي واحد اردت فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال اوجب الجميع فانه
صرح بنقيضه ولا يمكن ان يقال انه لم يوجب عليه شيئا لانه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن
الوجوب ولا يمكن ان يقال اوجب واحدا بعينه من الخياطة او البناء لانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال
الواجب واحد لا بعينه ودليل وقوعه شرعا خصال الكفارة بل ايجاب اعتاق الرقبة فانه بالاضافة الى
اعيان العبيد مخير وكذا تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين واجب ولا سبيل
الى ايجاب الجمع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب
جميع خصال الكفارة فلو تركها عوقب على الجميع ولو اتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو اتى بواحد سقط عنه
الاخر وقد يسقط الواجب باسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الامامين والكفوين
فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذ الامة مجمعة على ان
الجميع غير واجب احتجوا بان الخصال الثلاث ان كانت متساوية الصفات عند الله بالاضافة الى صلاح
العبد فينبغي ان يوجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضي الايجاب فينبغي
ان يكون هو الواجب ولا يخير بينها وبين غيره كيلا يلتبس قلنا ومن سلم لكم ان الافعال وصافها في
ذاتها علة لايجاب الله تعالى بل الايجاب اليه وله ان يعين واحدا من المتساويات فيخصصها بالايجاب وله
ان يوجب واحدا لا بعينه ويجعل مناط التعيين اختيار المكلف بفعله حتى لا يتعسر عليه الامتثال
احتجوا بان الواجب هو الذي تعلق به الايجاب واذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلث علم الله
تعالى ما تعلق به الايجاب فتميز في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا اوجب واحدا لا بعينه كان الواجب
واحدا لا بعينه ولو خاطب السيد عبده باني اوجبت عليك الخياطة او البناء فكيف يعلمه الله تعالى ولا
يعلمه الا على ما هو عليه من نعته ونعته غير معين فيعلمه غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق
وهو ان الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الايجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب
بحسب النطق والذكر وخلق السواد في احد الجسمين لا بعينه وخلق العلم في احد الشخصين لا
بعينه غير ممكن اما ذكر واحد لا على التعيين من اثنين ممكن كما يقول لزوجتيه احديكما طالق
والايجاب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد وان يتميز عنده قلنا يجوز ان
يكون طلبه متعلقا باحد امرين كما تقول المرأة زوجني من احد الخاطبين ايهما كان واعتق
رقبة من هذه الرقاب ايها كان وبايع احد هذين الامامين فيكون المطلوب احدهما لا بعينه
وكما تصور طلبه تصور ايجابه فان قيل ان الله تعالى ما سيأتي به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون

معينا في علم الله تعالى قلنا يعلمه الله غير معين ثم يعلم انه تعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو اتى با
لجميع او لم يات به الجميع فكيف يتعين واحد في علم الله فان قيل فلم لا يجوز ان يوجب على احد شخصين لا
بعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية فرض على الجميع مع ان الوجوب يسقط بفعل واحد قلنا لان الوجوب
يتحقق بالعقاب ولا يمكن احد الشخصين لا بعينه ويجوز ان يقال انه يعاقب على احد فعلين لا بعينه

مسئلة الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع يناقض
الوجوب وهو باطل عقلا وشرعا اما العقل فهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض
هذا النهار اما في اوله او وسطه او اخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابي فهذا معلوم
ولا يخلو اما ان يقال لم يوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا انه اوجب
موسعا واما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلوة عند الزوال وانه مهما صلى كان مؤديا
للفرض وممتثلا للامر بالايجاب مع انه لا تضييق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه
والصلوة والخياطة ان اضيفتا الى اخر الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في اخر الوقت اما قبله
فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا حد الندب قلنا كشف الغطاء عن هذا ان الاقسام
في العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة مطلقا وهو
الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب المضيق وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع
الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة و
حقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذي لا يسع تركه
وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت
الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذن الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل
والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى فان قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى
اول الوقت ندب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى اخره حتم اذ لا يسع تاخيره عنه وقولكم انه ينوي الفرض
فمسلم لكنه فرض بمعنى ان مصيره الى الفرضية كمعجل الزكوة ينوي فرض الزكوة ويثاب ثواب معجل
الفرض لا ثواب الندب ولا ثواب الفرض الذي ليس بمعجل قلنا قولكم انه بالاضافة الى اول الوقت
يجوز تاخيره فهو ندب خطأ اذ ليس هذا حد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه
الا بشرط وهو الفعل بعده او العزم على الفعل وما جاز تركه ببدل وشرط فليس بندب بدليل
ما لو امر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز له ترك اعتاقه لكن بشرط ان يعتق عبدا اخر و
كذلك خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون ندبا بل كما يسمى ذلك
واجبا مخيرا يسمى هذا واجبا غير مضيق واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام

الاقسام

الاقسام الثلاثة فلا معنى للمنافسة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث
واما ما ذكروه من انه تعجيل الفرض فلذلك يسمى فرضا لخلاف الاجماع انه يجب فيه التعجيل في الزكوة وما نوى
احد من السلف في الصلوة في اول الوقت الا ما نووا اخر ولم يفرقوا اصلا وهو مقطوع به فان قيل فقد قال
قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنه وقال قوم به يقع موقوفا فان بقي بنعت المكلفين الى اخر الوقت تبين وقوعه
فرضا فان مات او جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجاز بنية النفل بل استحال وجود نية الفرض من العالم
بكونه نفلا اذ النية قصد يتبع العلم والوقف باطل اذ الامة مجمعة على ان من مات في وسط الوقت
بعد الفراغ من الصلوة مات مؤديا فرض الله تعالى كما نواه واداه اذ قال نويت اداء فرض الله تعالى فان قيل
لستم كلامكم على ان تركه جاز بشرط وهو العزم على الامتثال او الفعل وليس كذلك فان الواجب المخير ما خير
فيه بين شيئين كخصال الكفارة وما خير في الشرع بين فعل الصلوة والعزم ولان مجرد قوله صل
في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فايجابه زيادة على مقتضى الصيغة ولانه لو غفل وخلى عن العزم
ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا قلنا اما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فمسلم وسببه ان الغافل لا
يكلف اما اذا لم يغفل عن الامر فلا يخلو عن العزم الا بضده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام
وما لا خلاص عن الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه فان لم يدل بمجرد الصيغة من
حيث وضع اللسان ودليل العقل اقوى من دلالة الصيغة فاذن يرجع حاصل النزاع الى ان
الواجب الموسع كالواجب المخير بالاضافة الى اول الوقت وبالاضافة الى اخره اليق فانه لو اخل عنه اخره
لم يعص اذا كان قد فعل في اوله

مسئلة اذا مات في اثناء وقت الصلوة فجاءة بعد العزم على الامتثال
لا يموت عاصيا وقال بعض من اراد تحقيق معنى الوجوب انه يعصى وهو على خلاف اجماع السلف فانا
نعلم انهم كانوا لا يؤثمون من مات فجاءة بعد انقضاء مقدار اربع ركعات من وقت الزوال او بعد مقدار ركعتين
من اول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى تقصير لا سيما اذا اشتغل بالوضوء ونهض الى المسجد ففات في
الطريق بل محال ان يعصى وقد جوز له التاخير فمن فعل ما يجوز كيف يمكن تعصيته فان قيل جاز
له التاخير بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال لان العاقبة مستورة عنه فاذا سالنا وقال
العاقبة مستورة عني وعلي صوم يوم واريد ان اوخره الى غد فهل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة
ام اعصي بالتاخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي فلم اثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا يعصي
فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل الغد فانت عاص و
ان كان في علمه انك تحيا فلك التاخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فما فتواكم في حق الجاهل
فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فان قيل فان جاز تاخيره ابدا ولا يعصي اذا مات فاي معنى لوجوبه
قلنا تحقق الوجوب بانه لم يجز التاخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التاخير الا الى مدة يغلب

على ظنه البقا اليها كتأخير الصلوة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في
كل وقت وتأخير الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا او الشيخ الضعيف
على التأخير سنين وغلب على ظنه انه لا يبقى الى تلك المدة عصى بهذا التأخير وان لم يمت ووفق للعمل لكنه
ماخوذ بموجب ظنه كالمعزر اذا ضرب ضربا يهلك او قطع سلعة وغلب على ظنه الهلاك اثم وان سلم
ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقا الى سنة لا يغلب على الظن واما تأخير الصوم والزكوة
الشهرين جايز لانه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي يرى البقا الى السنة الثانية
غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعزر اذا فعل ما غلب على ظنه السلامة
فهلك ضمن لانه اخطا والمخطي ضامن غير اثم مسألة اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف
بالوجوب والتحقيق في هذا ان هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في
الكتابة وكالرجل في المشي فهذا لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الا على مذهب من يجوز
تكليف المحال وكذلك حضور الامام للجمعة وحضور العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل
تسقط بتعذره الواجب اما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم الى الشرط الشرعي والى الحسي فالشرعي
كالطهارة في الصلوة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلوة فان ايجاب الصلوة ايجاب لما يصير به
الفعل صلوة واما الحسي فكالسعي الى الجمعة وكالمشي الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي ان يوصف
ايضا بالوجوب اذا امر البعيد عن البيت بالحج اذ السعي اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه
ولا يمكن الا بغسل جزء من الراس ووجب الصوم ولم يمكن الا بامساك جزء قبل الصبح فيوصف
ذلك بالوجوب ويقول ما لا يتوصل الى الواجب الا به وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا اولى
من ان يقول يجب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب تناقض
وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا
والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان علة وجوبه
غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرا فما المقدار الذي يجب غسله من
الراس وامساكه من الليل قلنا فقد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الراس
ويكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب اقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا
التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه و
تارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الراس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب
على تركه الامساك ليلا قلنا ومن اين كذلك وبم عرفتم ان ثواب البعيد عن البيت لا يزيد
على ثواب القريب في الحج وان من زاد محله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل واما العقاب

فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على اجزاء الفعل فلا معنى لاضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على
الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا لانه انما يجب على العاجز اما القادر فلا وجوب عليه مسألة قال قائلون
اذا اختلطت منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال لكن يجب الكف عنها
وهذا متناقض بل ليس الحل والحرمة وصفا ذاتيا لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطي فيهما فاي
معنى لقولنا وطي المنكوحة حلال بل هما حراما ان احديهما بعلة الاجنبية والاخرى بعلة الاختلاط بالاجنبية
فالاختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الاوهام والصفات من حيث ظن ان الوصف بالحل والحرمة
كالوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نبهنا عليه اذ ليست الاحكام
صفات الاعيان اصلا بل يقول اذا اشتبهت رضيعة بنسا بلدة فنكح واحدة حلت واحتمل ان تكون هي
الرضيعة في علم الله فلا نقول انها ليست في علم الله زوجة له اذ لا معنى للزوجية الا من حل وطيها وهذه قد
حل وطيها فهي حلال له عنده وعند الله تع ولا نقول هي حرام عند الله وحلال في ظنه بل اذا ظن الحل فهي حلال
عند الله ايضا وسياتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين اما اذا قال لزوجتيه احديكما طالق فيحتمل
ان يحل يقال وطيهما والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا باع احد عبديه ويحتمل ان يقال
حرمتا جميعا وانه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب اكثر الفقهاء والمتبع في
ذلك موجب ظن المجتهد اما المصير الى ان احديهما مطلقة والاخرى منكوحة كما وهم في اختلاط المنكوحة بالاجنبية
فلا يتضح فيها لان ذلك تحقق في الاجنبية بعد اليقين اما هذا فليس متعينا في نفسه بل يحله
مطلقا لاحديهما لا بعينها فان قيل اذا وجب عليه التعيين فان الله تع يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة
المطلقة بعينها في علم الله وانما هو مشكل علينا قلنا ان الله تع يعلم الاشيا على ما هي عليها فلا يعلم الطلاق في
الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه قابلا للتعيين اذا عينه المكلف ويعلم انه سيعين زينب مثلا فتتعين
الطلاق بتعيينه اذا عين لا قبله وكذلك يقول في الواجب المخير ان الله تع يعلم ما سيفعله العبد من خصال
الكفارة ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير متعين في الحال ثم يعلم مصيره متعينا بالتعيين بدليل
انه لو علم انه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين
مسألة اختلفوا في ان الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود كمسح الراس والطمانينة في الركوع والقيام
انه اذا زاد على اقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الراس وقع فعل بجملته واجبا
او الواجب اقل والباقي ندب فذهب قوم الى ان الكل يوصف بالوجوب لان نسبة الكل الى الامر واحد
والامر في نفسه امر واحد وهو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والاولى ان يقال
الزيادة على الاقل ندب فانه لم يجب الا ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الطمانينة والقيام وما يقع متعاقبا
اظهر وكذا المسح اذا وقع متعاقبا وما وقع من جملته معا وان كان لا يتميز بعضه عن بعض بالاشارة

والتعيين فيعقل ان يقال قدر الاقل منه واجب والباقي ندب ان لم يعتبر بالاشارة المذكورة عن الرجلاني
الزيادة على الاقل لا عقاب على تركه مطلقا من غير شرط بدله فلا يتحقق فيه حد الوجوب **مسئلة** الوجوب بان
الجواز والاباحة عند قلنا ذلك يقتضي خطا من ظن ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الامر
الى ما كان قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو جائز وزيادة
اذ الجائز لا عقاب على فعله والواجب ايضا لا عقاب على فعله فاذا نسخ الوجوب فكانه اسقط العقاب عن
تركه فيبقى سقوط العقاب عن فعله وهذا معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة
فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قايل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز
فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك منفي عن الواجب وذكر
هذه المسئلة ههنا اولى من ذكرها في كتاب النسخ فانه نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ
مسئلة كما عرفت ان الواجب لا يتضمن الجواز فاعلم ان الجائز لا يتضمن الامر فان المباح غير مامور به لتناقض
حديهما كما سبق خلافا للبلخي فانه قال المباح مامور به لكن دون الندب كما ان الندب مامور به لكن دون
الواجب وهو محال اذ الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل ماذون فيه ومطلق له فان استعمل
لفظ الامر في الاذن فهو تجوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الزنا والسرقة
السكون المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والزنا مامور به قلنا فقد يترك بالندب حراما فليكن
واجبا وقد يترك بالحرام حرام اخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب
من زعم ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر باحد اضداده بل يلزم عليه كون الصلوة حراما
اذا ترك بها الصلوة الزكوة الواجبة لانه احد اضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهبهم الا
لكنهم لم يقولوا به فان قيل المباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكاليف قلنا ان كان التكليف
عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وان اريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه والاذن
فيه فهو تكليف وان اريد به انه كلفنا اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة بل
باصل الايمان وقد سماه الاستاذ ابو اسحق تكليفا بهذا التاويل الاخير وهو بعيد مع انه نزاع في اسم
فان قيل فهل المباح حسن قلنا ان كان الحسن عبارة عما لفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة
عما امر بتعظيم فاعله والثناء عليه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء والقبيح ما يجب اعتقاد استحقاق
صاحبه للذم او العقاب فليس المباح بحسن واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الانبيا فقد
دل الدليل على قبحها منهم ولم نؤمر باهانتهم وذمهم لكنا نعتقد استحقاقهم للذم مع تفضل الله تعالى
باسقاط المستحق ونحن مامورون بتعظيمهم والثناء عليهم **مسئلة** المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة
الى انه ليس من الشرع اذ معنى المباح نفي الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل ورود السمع فمعنى

اباحة

اباحة الشرع شيئا انه تركه على ما كان قبل ورود السمع ولم يغير حكمه فكان ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه فهو
على النفي الاصلي فيعبر عنه بالمباح وهذا له غور وكشف الغطاء ان الافعال ثلثة اقسام قسم بقي على الاصل
لم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصريح اللفظ ولا بدليل من ادلة السمع فينبغي ان يقال استمر فيه ما كان ولم يتعرض
له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا فهذا
خطاب والحكم لا معنى له الا الخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير
لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل
العقل نفي الحرج عنه ويبقى على النفي الاصلي فهذا فيه نظر اذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين
الاخيرين ايضا نظر اذ يمكن ان يقال قول الشارع ان شئت فافعل وان شئت فاترك ليس تجديد حكم بل
هو تقرير الحكم السابق ومعناه انه ليس يغير امره بل تركه على ما هو عليه فليس ذلك امرا حادثا بالشرع
فلا يكون شرعيا واما الطرف الاخير وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن ايضا انكاره بان يقال
قد دل السمع على ان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما
لا ينتهي من الافعال فلا يبقى فعل الا مدلولا عليه الا من جهة السمع فتكون اباحته من السمع والحق
ان الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد امر بل بيان انه لم يجدد فيه امر بل كف
التعرض له وسياتي لهذا تحقيق في مسئلة اقامة الدليل على النفي **مسئلة** المندوب مامور به وان لم يكن
المباح مامورا به لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى اما الندب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم
عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا او تركه وبدله وقال قوم المندوب غير داخل
تحت الامر وهو فاسد من وجهين احدهما انه شايع في لسان العلماء ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
استحباب وما شاع انه ينقسم الى امر اباحة وامر ايجاب مع ان صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة
كقوله واذا حللتم فاصطادوا فاذا طعمتم فانتشروا والثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق و
ليس طاعة لكونه مرادا اذ الامر عندنا يفارق الارادة ولا لكونه موجودا او حادثا او لذاته وصفة
نفسه اذ يجري ذلك في المباحات ولا لكونه مثابا فان المامور وان لم يثب فلم يعاقب اذا امتثل
كان مطيعا وانما الثواب للترغيب في الطاعة ولانه قد يحبط بالكفر ثواب طاعة ولا يخرج عن كونه
مطيعا فان قيل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مقرون بتجويز الترك والتخيير
فيه وقولكم انه يسمى مطيعا يقابله انه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا الندب اقتضاء جزم لا تخيير فيه لكن
التخيير عبارة عن التسوية فاذا ترجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير وقد
قال في المحرمات ايضا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فلا ينبغي ان يظن ان الامر اقتضاء جازم بمعنى
ان الشرع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه له لما فيه من صلاحه والله تع مستغن عن العباد

صلاحهم ولا ينفي الكفر لهم فكذلك يقتضي بهم النسخ بنيل الثواب ويقول الفعل والترك سيان بالاضافة الى ما في
حقك فلا مساواة ولا تخيير اذ في تركه ترك صلاحك وفي ثواب فعله اقتضاء تجانس واما قولهم انه لا يسمى عاصيا
فسببه ان العصيان اسم ذم وقد اسقط الله عنه الذم نعم يسمى مخالفا وغير ممتثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا
مسألة اذا عرفت ان الحرام ضد الواجب لانه المقتضي تركه والواجب هو المقتضي فعله فلا يخفى عليك
حقيقة الواحد فان الواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد اما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه نوع
واحد من الافعال فيجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود
لله والسجود للصنم اذ احدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى انه تناقض فان
السجود نوع واحد مامور به فيستحيل ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس
السجود وهذا خطأ فاحش لانه اذا تغاير متعلق الامر والنهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله
لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة اذ الشيء لا يغاير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف
النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله وليس المامور به هو المنهي عنه والاجماع منعقد على ان الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا
وقولهم ان السجود نوع واحد لا يمنع من انقسام هذا النوع الى اقسام مختلفة المقاصد اذ مقصود هذا
السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية
الدافعة للتضاد فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة مسألة ما ذكرناه
في الواحد بالنوع ظاهر اما الواحد بالعين كصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو فحركته في الصلاة فعل واحد
بعينه وهو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين سلموا في النوع الواحد تنازعوا هاهنا فقالوا لا تصح هذه
الصلاة اذ تؤدي الى ان تكون العين الواحدة من الافعال حراما واجبا وهو متناقض فقيل لهم هذا
خلاف اجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع
كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المغصوبة فاشكل الجواب على القاضي ابي بكر فقال
يسقط الوجوب عندها لا بها بدليل الاجماع ولا يقع واجبا لان الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب
عليه وفعله واحد هو كونه في الدار المغصوبة وسجوده وركوعه اكوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهي
عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظرا الى اتحاد اكوانه في كل حالة من احواله فان الحادث منه
الاكوان لا غير وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه مطيعا بما هو عاص به
وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا كان له وجهان مختلفان متغايران
يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما المحال ان يطلب من الوجه الذي
يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب معقول دون

الصلاة والصلاة معقولة دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان
المتغايران وكذلك يعقل من السيد ان يقول لعبده صل اليوم الف ركعة وخط هذا الثوب ولا تدخل
هذه الدار فان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب في الدار وصلى الف ركعة
في تلك الدار فحسن من السيد ان يضربه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة والصلاة وعصى بدخول الدار
وكذلك ما نحن فيه من غير فرق والفعل وان كان واحدا فقد يتضمن امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره
الاخر ولو رمى سهما واحدا الى مسلم بحيث يمرق الى كافر او الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب
ويعاقب ويملك سلب الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا فقد تضمن فعله الواحد امرين مختلفين فان قيل ارتكاب
النهي انما اخل بشرط العبادة اذ شرطها بالاتفاق نية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال
فكيف ينوي التقرب والجواب من اوجه الاول ان الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فيعلم به
بالضرورة ان نية التقرب ليس بشرط او نية التقرب بهذه الصلاة ممكنة وابو هاشم الجبائي
من خالف في صحة الصلاة مسبوق بالاجماع من الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتها
وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله فقال قوم
لا يجب الا ان ينوي الظهر والعصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى ان الصلاة تجب باخر الوقت
والصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ اجزأه ولو بلغ في وسط الوقت مع انه لا يتحقق الفرضية في حقه
فان قيل فحتى نوى الصلاة فقد تضمنت نية القربة قلنا اذا صحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فتلغى
تلك النية ويصح ان يقال تعلقت نية التقرب ببعض اجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزاحم حق
المغصوب منه فان الاكوان هي التي تنازع الادمي ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا
يعلم المامور كونه مامورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سياتي فكيف ينوي التقرب
بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح انه يتقصد التقرب بالصلاة ويعصي بالغصب
وقد بينا انفصال احدهما عن الاخر ولذلك يجد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغصوبة
لانه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعال الصلاة وليست
تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه
وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو عاص به قلنا انما هو من حيث انه يستوفي منافع
الدار غاصب ومن حيث انه اتى بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخياطة اذ قد يعقل كونه
غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وان كان
ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو انا نقول ثم تنكرون على القاضي حيث حكم بان الفرض يسقط
عنده لا به بدليل الاجماع فيسلم انه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا اتى بالمامور على الوجه الذي

بل على عدم الاجزاء بل يوخذ الاجزاء من دليل اخر كما سياتي فان قيل هذه المسئلة اجتهادية ام قطعية قلنا هي قطعية والمصيب
فيها واحد لان من صحح اخذه من الاجماع وهو قاطع ومن ابطل اخذه من التضاد الذي بين القربة والمعصية ويدعي كون
ذلك مدركا بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيتم الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب احمد بن حنبل الى
بطلان هذه الصلوة وبطلان كل عقد نهي عنه حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة فكيف تحتجون عليه بالاجماع قلنا
الاجماع حجة عليه اذ علمنا ان الظلمة لم يومروا بقضاء الصلوة مع كثرة وقوعه ومع انه لو امروا به لانتشر وان
انكر هذا فيلزمه ما هو اظهر منه وهو انه لا تحل امراة تزوجها من في ذمته دانق ظلم به ولا يصح بيعه وصلوته وتصرفه
وانه لا يحصل التحليل بوطئ من هذا حاله لانه معصي بترك رد المظلمة ولم يتركه الا بتزويجه وبيعه وصلوته
فيودي الى تحريم اكثر النساء وفوات اكثر الاملاك وهو خرق الاجماع قطعا وذلك لا سبيل اليه مسئلة
كما يتضاد الحرام والواجب فيتضاد المكروه والواجب فلا يدخل مكروه تحت الامر حتى يكون شي واحد
مكروها ماموراً الا ان تنصرف الكراهة عن ذات المامور الى غيره ككراهة الصلوة في الحمام ولعطان الابل
وبطن الوادي وامثاله فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش
او لتخبط الشياطين وفي اعطان الابل التعرض لنفارها وكذلك كما يشتغل القلب في الصلوة وربما
يشوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المامور الى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجا
عن ماهيته وشروطه واركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول
طواف المحدث الذي نهي عنه لان المنهي كيف يكون مامورا والمنهي في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
انفصل عن المامور اذ المامور الصلوة والمنهي الغصب وهو في جواره مسئلة المتفقون على صحة الصلوة
في الدار المغصوبة يقسم النهي عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع
الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث
ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث ان يوجب الطواف وينهي عن ايقاعه مع الحدث
او يامر بالصوم وينهي عن ايقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن
حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع بقوله وليطوفوا ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه
والبيع من حيث انه بيع مشروع لكن من حيث وقوعه مقترنا بالشرط الفاسد او بزيادة في العوض في الربويات
مكروه والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه والحرث من
حيث انه حراثة مشروع ولكن من حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه والسفر من حيث انه سفر
مشروع ولكن من حيث قصد الاباق به عن السيد غير مشروع فجعل ابو حنيفة هذا قسما ثالثا
وزعم ان ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف لا الى الاصل والشافعي
الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن اصله

ووصفه

ووصفه الى تطويل العدة اولحوق الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة حيث ابطل صلوة المحدث دون طواف
المحدث زعم ان الدليل قد دل على كون الطهارة شرطا في الصلوة فانه قال لا صلوة الا بطهور فهو نفي الصلوة
لا نهي وفي المسئلة نظران احدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظر في مقتضى الصيغة
وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظر في تضاد هذه الاوصاف وما
يعقل اجتماعه وما لا يعقل اذا وقع التصريح به من القايل وهو انه هل يعقل ان يقول السيد لغلامه
انا امرك بالخياطة وانهاك عنها ولا شك في ان ذلك لا يعقل فان فيه كون الشي الواحد مطلوبا مكروها
ويعقل منه ان يقول انا اطلب منك الخياطة واكره دخول هذه الدار لكن فيها ولا يتعرض في النهي
للخياطة وذلك معقول فان خاط في تلك الدار اتى بمطلوبه ومكروهه جميعا وهل يعقل ان يقول اطلب
منك الخياطة وانهاك عن ايقاعها في وقت الزوال فاذا خاط وقت الزوال فهل جمع بين المطلوب والمكروه
او ما اتى بالمطلوب هذا في محل النظر والصحيح انه ما اتى بالمطلوب وان المكروه هي الخياطة الواقعة وقت
الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبا اذ ليس الوقوع في الوقت شيا منفصلا عن
الواقع فان قيل فلم صحت الصلوة في اوقات الكراهة ولم صحت الصلوة الواقعة في الاماكن السبعة من بطن
الوادي واعطان الابل وما الفرق بينها وبين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صحح هذه الصلوة لزمه صرف
النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيرها وقد اختلفوا في انعقاد الصلوة في الاوقات المكروهة لترددهم
في ان النهي هل هو عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر اخر مقرون به واما صوم يوم النحر فقطع
الشافعي ببطلانه لانه لم يظهر انصراف النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه نهي عنه لما فيه من ترك
اجابة الدعوة بالاكل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال له كل اي احب الدعوة ولا تاكل اي صم ولان بالجملة
هذه المسايل ليس على الاصولي بل هو موكول الى نظر المجتهدين في الفروع وليس على الاصولي الا حصر
الاقسام الثلثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد اما النظر في احاد المسايل من اي قسم فالى
المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصولي شي من ذلك وتمام النظر في
هذه ببيان ان النهي المطلق يقتضي من هذه الاقسام ايها وانه يقتضي كون المنهي مكروها لذاته او لغيره
او لصفته وسياتي مسئلة اختلفوا في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده والمسئلة طرفان احدهما
يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للامر صيغة ومن راى ذلك فلا شك في ان قوله قم
غير قوله لا تقعد فانهما صوتان مختلفان فيجب عليهم الرد الى المعنى وهو ان قوله قم له مفهومان احدهما
طلب القيام والاخر ترك القعود فهو دال على معنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان او احدهما غير
الاخر فيجب الرد الى المعنى الطرف الثاني في البحث عن الكلام المعنى القايم بالنفس وهو ان طلب القيام هل
هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله فان كلامه واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد

فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض في الحلول وهو ان طلب الحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه وقد اطلق
المعتزلة انه ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده واستدل القاضي عليهم بان قال لا خلاف ان الامر بالشيء ناه عن ضده واذا
لم يقم دليل على اقتران شيء اخر به دل على انه ناه بما هو امر به قال وقد قلنا ان السكون عين ترك الحركة
فطلب السكون عين طلب ترك الحركة وشغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين تفريغه للحيز المنتقل عنه والقرب من
المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد بالاضافة الى المشرق قرب وبالاضافة الى المغرب بعد وكون
واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الاخر تفريغ فكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون امر والى
الحركة نهي قال والدليل على انه ليس معه غيره ان ذلك الغير لا يخلو من ان يكون ضدا له او مثلا او خلافا ومحال
كونه ضدا لانهما لا يجتمعان وهما مجتمعان ومحال كونه مثلا لتضاد المثلين ومحال كونه خلافا له اذ لو كان خلافا لجاز
وجود احدهما دون الاخر اما هذا دون ذلك وذاك دون هذا كارادة الشيء مع العلم به لما اختلفا تصور وجود
العلم دون الارادة وان لم يتصور وجود الارادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الاخر وضد النهي
عن الحركة الامر بها فليجز ان يكون امرا بالسكون والحركة معا فيقول تحرك واسكن قم واقعد وهذا الذي ذكره
دليل على المعتزلة حيث منعوا تكليف المحال والا فمن جوز ذلك يجوز ان يقول اجمع بين القيام والقعود ولا نسلم ايضا
ان من ضرورة كل امر بالشيء ان يكون ناهيا عن ضده بل يجوز ان يكون امرا بضده فضلا من ان يكون لا امرا
ولا ناهيا عن ضده وعلى الجملة فالذي يصح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفريعا على اثبات كلام النفس ان
الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لا بمعنى انه عينه ولا بمعنى انه يتضمنه ولا بمعنى انه يلازمه بل يتصور
ان يامر بالشيء من هو ذاهل عن اضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه وكذلك ينهى عن
الشيء فلا يخطر بباله اضداده حتى يكون امرا باحد اضداده لا بعينه فان امر ولم يكن ذاهلا عن اضداده
المامور فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصودة الا من حيث يعلم انه لا يمكن فعل المامور الا بترك اضداده
فيكون ترك ضد المامور ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستحالة
الجمع بين القيام والقعود اذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد اوجده ومن ذهب
الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة حيث انكر المباح وقال ما من مباح الا وهو ترك لحرام
فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بانه حرام اذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور فان فرق مفرق وقال
النهي ليس امرا بالضد والامر نهي عن الضد [illegible] سبيلا الا التحكم المحض فان قيل [illegible] ان ما لا
يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فليكن واجبا قلنا ونحن نقول
ذلك واجب اما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او هو غيره واذا قال اغسل الوجه
فليس عين هذا ايجابا لغسل جزء من الراس ولا قوله صم النهار ايجابا بعينه لامساك الليل وكذلك لا يؤدي
ايجاب صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة لا انه عين ذلك

الايجاب

الايجاب فلا مناقضة بين الكلامين **الفن الثالث من القطب الاول** في اركان الحكم وهي اربعة الحاكم
والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم اما نفس الحكم فقد ذكرناه وانه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول
الركن الثاني الحاكم وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم ولا يشترط في وجود
الحكم الا صدور الخطاب من اهله اما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فانما النافذ حكم المالك
على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا امر الا له اما النبي والسلطان والسيد والاب والزوج
فاذا امروا واوجبوا لم يجب شيء بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان كل مخلوق اوجب على
غيره شيئا كان للموجب عليه ان يقلب عليه الايجاب اذ ليس احدهما اولى من الاخر فاذن الواجب طاعة
الله وطاعة من اوجب الله طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسا فهو
اهل للايجاب اذ الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي لو اوجب شيئا
وان لم يتوعد بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لم يحصل على طائل اذ لم يتعلق به غرض محذور
الا ان العادة جارية بتخصيص الاسم بالضرر الذي يحذر في الاخرة ولا مقدر عليه الا الله تعالى وان اطلق
على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الادمي فعند ذلك يجوز ان يكون موجبا
بمعنى انه يتحقق قدرته فانه ربما يعجز قبل تحقيق الوعيد لكن يتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف
الركن الثالث المحكوم عليه وهو المكلف وشرطه ان يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب
الجماد والبهيمة بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز لان التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال
ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب
متضمن بالامر بالفهم فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد فكيف يكلم وان سمع
الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهما ما لكنه لا يعقل ولا يثبت كا
لمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكن لكن اقتضاء الامتثال منه مع انه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان
قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف اذ
يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا بمعنى انهم مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى ان
فعل الغير وتجب الدية على العاقلة بمعنى انهم مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى ان فعل الغير سبب لثبوت
الغرم في ذمتهم فكذلك الاتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى انه
سبب لخطاب الولي بالاداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال انما المحال ان
يقال لمن لا يفهم افهم وان يخاطب من لا يسمع ولا يعقل واما اهلية ثبوت الاحكام في الذمة فمستفاد
من الانسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في ثاني الحال حتى ان البهيمة
لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تتهيأ لاضافة الحكم الى ذمتها والشرط لا بد ان

يكون حاصلا او ممكنا ان يحصل على القرب فيقال انه موجود بالقوة كما ان شرط المالكية الانسانية وشرط الانسانية الحياة
والنطفة في الرحم قد يثبت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة اذ تصير الى
الحياة فكذلك الصبي يصير الى العقل فصلح لاضافة الحكم اليه ولم يصلح للتكليف في الحال فان قيل فالصبي المميز
مامور بالصلوة قلنا مامور من جهة الولي والولي مامور من جهة الله تعالى اذ قال مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع واضربوهم
عليها وهم ابناء عشر وذلك لانه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار اهلا له ولا يفهم خطاب الشارع ولا يخاف
عقابه اذ لا يفهم الاخرة فان قيل اذا قارب البلوغ بعقل ولم يكلفه الشرع افيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قد يخفى
او يكون ذلك بل لعله عليه وليس وجه ذلك لان انفصال النطفة منه لا يرتبط عقلا لكن حط الخطاب عنه تخفيفا لان
العقل خفي يظهر على التدريج فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي به يفهم خطاب الشرع ويعرف المرسل و
الرسول والاخرة فنصب له الشرع علامة ظاهرة مسئلة تكليف الناسي والغافل عما يكلف به محال اذ من لا
يفهم كيف يقال له افهم اما ثبوت الاحكام بافعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كلزوم الغرامات وغيرها وكذلك
تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي لا يسمع ولا يفهم بل السكران اسوء حالا
من النايم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثيرا من الكلام اما نفوذ طلاقه ولزوم الغرم فذلك
من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فان قيل فقد قال تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
وهذا خطاب للسكران قلنا اذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تاويل الاية ولها تاويلان احدهما
انه خطاب مع المنتشي الذي ظهر فيه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله فانه قد يستحسن فيه من اللعب
والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يتبين لكم
فيه ثباتكم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك ويكمل علمك وان كان اصل عقله قايما
وهذا لانه لا يشتغل بالصلوة الا مثل هذا السكران وقد يتعذر عليه تصحيح مخارج الحروف وتمام الخشوع
الثاني انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من افراط
الشرب في وقت الصلوة كما يقال لا تقرب التهجد وانت شبعان ومعناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد
مسئلة فان قيل ليس من شرط الامر عندكم كون المامور موجودا اذ قضيتم بان الله تعالى في الازل امر العباد
قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلا والسكران والناسي والمجنون والصبي اقرب الى
التكليف من المعدوم قلنا ينبغي ان يفهم معنى قولنا ان الله تعالى امر وان المعدوم مامور فانا نعني به انه مامور
على تقدير الوجود لا انه مامور في حالة العدم مع العدم لكنه ثبت للذاهبين الى اثبات كلام النفس انه لا يبعد
ان يقوم بذات الاب طلب التعلم من الولد الذي سيوجد وانه لو قدر بقاؤه ذلك الطلب حتى وجد الولد صار مطالبا
بذلك الطلب ومامورا فكذلك المعنى القايم بذات الله هو الذي اقتضى الطاعة من العباد فهو قديم يتعلق بعباده
على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مامورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جاير في حق الصبي والمجنون فان

العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يبعد ان يسمى هذا المعنى في الازل خطابا بل انما يصير خطابا اذا وجد المامور واسمع وهل يسمى
امرا فيه خلاف والصحيح انه يسمى به اذ يحسن ان يقال فيمن اوصى لاولاده بالتصدق بماله ان يقال فلان امر اولاده
بكذا وان كان بعض اولاده جنينا في البطن او معدوما ولا يحسن ان يقال خاطب اولاده الا اذا احضرهم واسمعهم
ثم اذا اوصى فنفذوا وصيته يقال قد اطاعوا وامتثلوا امره مع ان الامر الان معدوم والمامور كان وقت
الامر معدوما وكذلك نحن الان بطاعتنا ممتثلون امر رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهو معدوم عن
عالمنا هذا وان كان حيا عند الله تعالى اذ لم يكن وجود الامر شرطا ليكون المامور مطيعا ممتثلا فلم يشترط
وجود المامور ليكون الامر امرا فان قيل افتقولون ان الله في الازل امر المعدوم على وجه الالزام قلنا نعم
نقول هو امر لكن على تقدير الوجود كما نقول الوالد موجب وملزم على اولاده التصدق اذا عقلوا وبلغوا فيكون
الالزام والايجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال العبد صم غدا فقد اوجب والزم في الحال صوم
الغد ولا يمكن صوم الغد في الحال بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال

الركن الرابع

المحكوم فيه وهو الفعل اذ لا يدخل تحت التكليف الا الافعال الاختيارية وللداخل تحت التكليف شروط الاول
صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالقديم والباقي وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وساير المحالات التي
لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلا امر الا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في
اول حال حدوثه مامورا كما كان قبل الحدوث ام يخرج عن كونه مامورا كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا
فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد اصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره اذ لا
يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وان كان حدوثه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب
الثالث كونه معلوما للمامور به معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده اليه وان يكون معلوما كونه مامورا
به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل
فالكافر مامور بالايمان بالرسول ولا يعلم انه مامور به قلنا الشرط ان يكون معلوما او في حكم المعلوم بمعنى
ان يكون العلم ممكنا بان يكون الادلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلا حتى ان من لا دليل عليه او لا
عقل له من الصبي والمجنون فلا يصح في حقه الرابع ان يكون بحيث يصح ارادة ايقاعه طاعة وهو اكثر
العبادات ويستثنى من هذا شيئان احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه
طاعة وهو لا يعرف وجوبه الا بعد الاتيان به والثاني اصل ارادة الطاعة والاخلاص فانها لو افتقرت
الى ارادة لافتقرت الارادة الى ارادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل ثلث مسايل مسئلة ذهب
قوم الى ان كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والامر بالجمع بين الضدين وقلب
الاجناس واعدام القديم وايجاد الموجود وهو المنسوب الى ابي الحسن الاشعري وهو لازم على مذهبه
من وجهين احدهما ان القاعد عنده غير قادر على القيام الى الصلوة لان الاستطاعة عنده مع الفعل وانما

يكون مامورا قبله ولان القدرة الحادثة لا تاثير لها في ايجاد المقدور بل افعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه
فكل عبد فهو عندهم مامور بفعل الغير واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
الحال الا يسئل دفعه فانه منفسخ بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا ادنى انه بالتكليف
في الحال تكاد تفضي الى هلاكه لشدتها كقوله اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فقد يقال حمل ما لا طاقة
له به فالظاهر انها وضعيفة لانه في القطعيات الثاني قولهم ان الله تعالى اخبر ان ابا جهل لا يصدق
وقد كلفه الايمان ومعناه ان يصدق محمدا فيما جاء به ان يصدقه في ان لا يصدقه فهو تعالى وهذا ضعيف
لان ابا جهل امر بالايمان بالتوحيد والرسالة والادلة منصوبة والعقل حاضر انه لم يكن هو محجوبا فكان الا
حاصل لكن الله تعالى علم انه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فاذا علم كون
الشيء مقدورا للشخص ممكنا منه وممكنا من جهته مع القدرة فلو انقلب محالا لانقلب العلم جهلا وخرج
عن كونه ممكنا ومقدورا ولذلك نقول القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتها هذا وان اخبر
انه لا يقيمها قبل وقتها مع القدرة عليها ومحال تخبره تعالى اذ يصير وعده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى
نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال التكليف بالمحال لاستحال اما لصيغته او لمعناه او لمفسدة
يتعلق به او لانه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته اذ ليس يستحيل ان يقول كونوا قردة خاسئين
وان يقول السيد لعبده الاعمى ابصر وللزمن امش واما قيام معناه بنفسه ايضا لا يستحيل اذ يمكن
ان يطلب الجمع بين كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ويمكن ان يقال انه ممتنع للمفسدة
او مناقضة الحكمة فان بناء الامر على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الاصلح
ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقا والجواب
استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ولا لمفسدة تنشأ منه ولا لصيغته اذ يجوز ان ترد الصيغة ولكن
للتعجيز لا للطلب كقوله كونوا حجارة او حديدا او للتكوين كقوله كونوا قردة خاسئين او لاظهار القدرة كقوله
كن فيكون لا بمعنى انه طلب من المعدوم ان يكون بنفسه ولكن يمتنع بمعناه اذ معنى التكليف طلب ما
فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب ينبغي ان يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق فيجوز ان
يقول للمتحرك اذ التحرك مفهوم فلو قال تحرك فليس بتكليف اذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له
معنى في نفسه فانه لفظ مهمل ولو كان له معنى في بعض اللغات يعرفه الامر دون المامور فلا يكون
ذلك تكليفا لان التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهم المخاطب لا يكون خطابا معه وانما يشترط
كونه مفهوما ليتصور منه الطاعة فان التكليف اقتضاء طاعة فاذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء
الطاعة متصورا اذ يستحيل ان يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لان الطلب يستدعي مطلوبا
معقولا اولا وهذا غير معقول اي لا وجود له في العقل فان الشيء قبل ان يحصل في نفسه فله وجود في العقل

وانما

وانما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل واحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب احداث
القديم وكذلك سواد الابيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف تقول له قم وانت قاعد فهذا
الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فانه كما يشترط في المطلوب ان يكون معدوما في الاعيان
يشترط ان يكون موجودا في الاذهان اي في العقل حتى يكون ايجاده في الاعيان على وفقه فيكون
طاعة وامتثالا اي احتذاء الامتثال ما في نفس المطلوب فالا مثال له في النفس لا امتثال له فان قيل فاذا
علم عجز المكلف عن القيام تصور ان يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل بما يظن الجاهل
انه تكليف فاذا انكشف تبين انه لم يكن طلبا وهذا لا يتصور من الله تعالى فان قيل فاذا لم توجد القدرة الحادثة
في الايجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفا بما لا يطاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين ان يقال
للقاعد الذي ليس بزمن ادخل البيت وبين ان يقال له ادخل السماء او يقال له قم مع استدامة القعود
والقلب السواد حركة والشجر فرسا الا ان النظر في ان هذه التفرقة الى ماذا ترجع وتعلم انها ترجع الى تمكن وقدرة
قدرة بالاضافة الى الصيغة الاوامر دون البقية ثم النظر في التفصيل في تاثير القدرة ووقت حدوث القدرة
كيف ما استقر الخوض لا يشككنا في هذا ولذلك جاز ان نقول لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان جميع
الامور كلها فاي لهذا المعنى الدعاء واي معنى لهذه التفرقة الضرورية فرضنا من هذه المسئلة غير موقوف
على البحث من وجه تاثير القدرة ووقتها وعلى الجملة بسبب غموض هذا ان التكليف فرع خاص من كلام النفس وفي
فهم اصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل اقسامه لا محالة يكون اغمض مسئلة كما لا يجوز
ان يقال اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز ان يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما جمع كالجمع فيهما
فان قيل من توسط مزرعة مغصوبة فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد افساد زرع
الغير فهو عاص بهما قلنا الحظ الاصولي من هذا انه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا تنزع عن الفعلين فهو
تعالى فان قيل فماذا يقال قلنا يومر بالخروج كما يومر المولج في الفرج الحرام بالنزع وان كان به مماسا للفرج
الحرام ولكن يقال انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ وكذلك في الخروج من الغصب تقليل الضرر
وفي المكث تكثير واهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى اعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا
في حق من غص بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المخمصة واتلاف مال الغير ليس حراما لعينه
وكذلك لو اكره عليه بالقتل وجب او جاز فان قيل فلم وجب الضمان فيما يفسد في الخروج قلنا الضمان لا
يستدعي العدوان اذ يجب على المضطر في المخمصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى
صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالمضي في الحج الفاسد ان كان حراما فلم لزم والقضاء فلم يجب
وان كان واجبا وطاعة فلم لزم القضاء وعصى به قلنا يعصي بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد
القضاء يجب بامر جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا تطرق اليه خلل وقد يسقط القضاء بالصلاة في الذمة

المعصية مع انه عدوان فالقضا كالاضمار فان قيل ثم تكون على اى هاتم حيث قبلا انه لو مكث عصى ولو خرج عصى انه الق
نفسه فى هذه الورطة فحكم العصيان منسحب على فعله قطعا وليس لاحد ان يلقى نفسه فى حال لا تخرج فان ضر فلا يكلف ما
لا يمكن فى القوى نفسه من سطح وكسر رجله لا يعصى بالصلوة قاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلوة قايما و
قول القايل ينسحب عليه حكم العدوان ان اراد به اتى بما نهى عنه مع النهى عن ضده فهو محال والعصيان عبارة
عن ارتكاب نهى فان لم يكن نهى لم يكن عصيان وكيف يفرض النهى وقد نهى عن ضده ايضا وهو يفضى الى تكليف الايطاق
عقلا فانه يمنعه شرعا لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان يجتمع جانب الخروج لتقليل الضرر فا
قولكم فيما لو سقط على صدر صبى محفوف بصبيان وعلم انه لو مكث قتل من تحته وان انتقل قتل من حواليه فلا ترجيح
فكيف السبيل قلنا يحتمل ان يقال يمكث فان الانتقال فعل مستانف لا يصح الا من حى قادر واما ترك الحركة فلا يحتاج
الى استعمال القدرة ويحتمل ان يقال يتخير اذ لا ترجيح ويحتمل ان يقال لا حكم لله فيه فيفعل ما يشاء لان الحكم يثبت
بنص او قياس على منصوص ولا نص ولا نظير لهذه المسئلة من المنصوصات حتى يقاس عليه فيبقى على ما كان قبل
ورود الشرع ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل واما تكليف المحال فمحال مسئلة اختلفوا فى المقتضى
بالتكليف فالذى عليه ا ...كثر المتكلمين ان المقتضى به الاقدام والكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم
بالكف والكف فعل مثاب عليه والمقتضى بالنهى عن الزنا والشرب التلبس بضد من اضداده وهو الترك
فيكون مثابا على الكف الذى هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضى الكف فيكون فعلا وقد يقتضى ان لا
يفعل ولا نقصد التلبس بضده فانكر الاولون هذا وقالوا المنتهى بالنهى مثاب ولا يثاب الا على شئ وان لا يفعل
عدم وليس بشئ ولا يتعلق به قدرة اذ القدرة يتعلق بشئ فلا يصح الاعدام بالقدرة واذا لم يصدر منه شئ
فكيف يثاب على لا شئ والصحيح ان الامر فيه منقسم فاما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط النية
واما الزنا والشرب فقد نهى من فعلهما فيعاقب فاعله ومن لم يصدر عنه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا
اذا قصد كف النفس عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله اما من لم يصدر منه المنهى فى غفلة فلا عقاب عليه
ولا ثواب له لانه لم يصدر منه شئ ولا يبعد ان يكون مقصود الشرع ان لا تصدر منه الفواحش ولا
يقصد منه التلبس باضدادها مسئلة فعل المكره يجوز ان يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون
والبهيمة لان الخلل ثم فى المكلف لا فى المكلف به فان شرط المكلف السماع والفهم وذلك فى البهيمة والمجنون
معدوم والمكره يفهم وفعله فى حيز الامكان اذ يقدر على تحقيقه وتركه فان اكره على ان يقتل جاز ان يكلف
ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كان كلف على وفق الاكراه فليقم مكلف بان يكره بالسيف
على قتل حية همت بقتل مسلم انبعث لقتلها او اكره الكافر على الاسلام فاذا اسلم يقول قد ادى ما كلف وقالت المعتزلة
ان ذلك ممتنع لانه لا يصح منه الا فعل ما اكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا باطل فانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه
ترك ما اكره عليه فاذا اكره على قتل مسلم وكذلك لو اكره على قتل حية فيجب قتل الحية واذا اكره على اراقة الخمر يجب

الارادة

ارادة الحق وهذا ظاهر ولكن فيه غور وهو ان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له بباعث الامر والتكليف
دون باعث الاكراه فان اقدم الخلاص من سيف المكره فلا يكون مجيبا داعى الشرع وان انبعث بداعى الشرع بحيث
كان يفعله لولا الاكراه بل كان يفعله لو اكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد
صورة التخويف فليتنبه لهذه الدقيقة مسئلة ليس من شرط الفعل المامور به ان يكون شرطه حاصلا حالة
الامر بل يتوجه الامر بالمشروط والشرط ويكون مامورا بتقديم الشرط فيجوز ان يخاطب الكفار بفروع الاسلام
كما يخاطب المحدث بالصلوة بشرط تقديم الوضوء والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب
اصحاب الراى الى انكار ذلك والخلاف اما فى الجواز واما فى الوقوع اما الجواز العقلى فواضح اذ لا يمتنع ان يقول
الشارع بنى الاسلام على خمس وانتم مامورون بجميعها وبتقديم الاسلام من جملتها فيكون الاسلام مامورا
لنفسه ولكونه شرطا لساير العبادات كما فى المحدث والملحد فان منع مانع الجمع قال كيف يؤمر بما لا يمكن
امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلوة فهو مامور بالوضوء فاذا توضأ توجه الامر بالصلوة قلنا ويلزمه ان يقال
لو ترك الوضوء والصلوة جميعا لا يعاقب على ترك الصلوة لانه لم يؤمر قط بالصلوة وهذا خلاف الاجماع
ويلزمه ان لا يصح امره بعد الوضوء بالصلوة بل بالتكبير فانه يشترط تقديمه ولا بالتكبير بل بعد التكبير بالكاف
ثم بالكاف وعلى الترتيب وكذلك الساعى الى الجمعة يلزمه ان لا يتوجه الامر به بل بالخطوة الاولى ثم بالثانية
واما الوقوع الشرعى فيقول كان يجوز ان يخصص خطاب الفروع بالمؤمنين كما خصص وجوب بعض
العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والطاهرات دون الحيض ولكن وردت ادلة بمخاطبتهم وادلته
ثلثة الاول قوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين الاية فانه اخبر انه عذبهم بترك الصلوة وحذر
المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تع فى معرض التصديق لهم تحذيرا
للامة وبه يحصل التحذير اذ لو كان كذبا كان كقولهم عذبنا لانا مخلوقون وموجودون كيف وقد عطف
عليه وكنا نكذب بيوم الدين وكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن
غلظ باضافة ترك الطاعة اليه قلنا لا يجوز ان يغلظ بترك المباحات التى لم يخاطبوا بها فان قيل
عوقبوا لا لترك الصلوة لكن لاخراجهم انفسهم بترك الايمان من العلم بقبح ترك الصلوة قلنا هذا باطل
من اوجه احدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بقبح ترك الصلوة غير ترك ذات
الصلوة وقد قالوا لم نك من المصلين الثانى ان ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وساير المحظورات
وبين من اقتصر على الكفر لان كلاهما استويا فى اخراج النفس بالكفر عن العلم بقبح المحظورات والتسوية
بينهما خلاف الاجماع الثالث ان من ترك النظر والاستدلال يلزمه ان لا يعاقب على ترك الايمان لانه
اخرج نفسه بترك النظر عن اهلية العلم بوجوب المعرفة والايمان فان قيل لم نك من المصلين اى
من المؤمنين لكن عرفوا انفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه واله وسلم نهيت عن قتل المصلين

اي المؤمنين لكن عرفهم بما هو شعارهم فهذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل ولا دليل للخصم الدليل الثاني قوله
تع والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله يضاعف له العذاب
فالاية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا لمن جمع بين الكفر والاكل والشرب
الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله فهذا
يهدم معتقدهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها اجبنا بانه لا معنى لوجوب الزكوة و قضاء
الصلوة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو اسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا
وجب حتى لو مات على الكفر عوقب على تركه لكنه اذا اسلم عفي عما سلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يبعد
نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكوة الا بشرط
الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه يسقط فالاستدلال بهذا على انه اوجب ولم ينحل
ثم للحكم بسقوطه قلنا لا يبعد في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة
نص ونصوص القران دلت على عقاب الكافر المتمادي على الفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر
قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فما ذكرناه اولى فان قيل فلم اوجب
القضا على المرتد دون الكافر الاصلي قلنا انما يجب القضا بامر مجدد فيتبع فيه موجب الدليل ولا حجة
فيه اذ قد يجب القضا على الحائض ولم تؤمر بالادا وقد يؤمر بالادا من لا يؤمر بالقضا وقد اعتقد الفقهاء
بان المرتد قد التزم بالاسلام القضا والكافر الاصلي لم يلتزم وهذا ضعيف لان ما الزمه الله تع فهو لازم
التزم العبد ام لم يلتزم فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الاصلي لم يلتزم العبادات وترك
المحظورات فينبغي ان لا يلزمه

الفن الرابع من القطب الاول

فيما يظهر به الحكم وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه فصول اربعة

الفصل الاول

في الاسباب اعلم انه عسر على الخلق معرفة خطاب الله تع في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي اظهر الله سبحانه وتع
خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال
اقتضاء العلة الحسية اثرها ونعني بالاسباب هي التي اضاف الاحكام اليها كقوله تع اقم الصلوة
لدلوك الشمس وقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلم صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلوة والصوم والزكوة والحج فيمكن ان يقال ذلك
معلوم بقوله تع ولله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة
الى اضافتها الى سبب ويمكن ان يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الادلة المنصوبة وسبب وجوب
الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج الا مرة والايمان معرفة فاذا حصلت
دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات واما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا

تخفى اسبابها واما قسم المعاملات فحل الاموال والابضاع وحرمتها ايضا اسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره
وهذا اظهر واعنا بالمقصود ان نصب الاسباب اسبابا للاحكام ايضا حكم من الشرع فلله تع في الزاني حكمان احدهما
وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية
وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك اوردناه في هذا القطب ولذلك نستجيز تعليله
ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع لكذا وكذا واللواط في معناه فيصير ايضا سببا والنباش
في معنى السارق وسياتي تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء
واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء وحده ما يحصل الشيء عنده لا به فان الوصول بالسير
لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ
السبب من هذا الموضع واطلقوه على اربعة اوجه الاول وهو اقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة
المباشرة اذ يقال الحافر مع المردي انه صاحب سبب والمردي صاحب علة فان الهلاك بالتردية
لكن عند وجود البير فليحصل الهلاك عنده لا به يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث
انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة لكن لما لم يحصل الموت الا بالرمي بل بالواسطة اشبه ما لا يحصل الحكم
به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين
هي السبب وملك النصاب هو سبب الزكوة دون الحول مع انه لا بد منهما في الوجوب ويريدون
بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون النصاب سبب والحول
شرط والرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا ابعد الوجوه عن وضع اللسان
فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولكن هذا حسن في العلل الشرعية لانها لا توجب
الحكم لذاتها بل بايجاب الله تع ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى
العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده

الفصل الثاني

في وصف السبب بالصحة والبطلان
والفساد اعلم ان هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود اخرى واطلاقه في العبادات مختلف فيه فالصحيح
عند المتكلمين انه عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء او لم يجب وعند اكثر الفقهاء عبارة عما اجزا و
اسقط القضا حتى ان صلوة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه
عليه في الحال واما القضا فوجوبه بامر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلوة فاسدة عند الفقهاء
لانها غير مجزية وكذلك من قطع صلوته بانقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقهاء
وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها اذ المعنى متفق عليه واما اذا اطلق في العقود
فكل سبب منصوب لحكم اذا افاد حكمه المقصود يقال انه صح واذا تخلف عنه مقصوده يقال انه بطل
فالباطل هو الذي لم يثمر لان السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي اثمر والفاسد مرادف للباطل

في اصطلاح اصحاب الشافعي في العقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد وابو حنيفه اثبت قسما اخر في العقود بين البطلان
والصحة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم ان الفاسد منعقد لافادة الحكم لكن المعنى بفساده انه غير مشروع
بوصفه والمعنى بانعقاده انه مشروع باصله كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع ممنوع من حيث انه يشتمل على
زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين الممنوع باصله وبين المشروع باصله ووصفه جميعا ولو صح له هذا
القسم لم ينازع في التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينازع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع باصله كما سبق
ذكره **الفصل الثالث** في وصف العبادة بالقضاء والاداء والاعادة اعلم ان الواجب اذا ادي في
وقته سمي اداء وان ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع المقدر سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل
ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضا اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى
النظر في شيئين احدهما انه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه يخترم قبل الفعل لو اخر فعصى بالتاخير
فلو اخر وعاش قال القاضي هذا قضا لانه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فانه لما كشف
خلاف ما ظن زال حكمه وصار كما لو علم انه يعيش فينبغي ان ينوي الاداء اعني المريض اذا اخر الحج الى السنة الثانية
وهو مشرف على الهلاك ثم شفي الثاني ان الزكوة على الفور عند الشافعي فلو اخرتم ثم ادى فيلزم على مساق
كلام القاضي كونه قضاء والصحيح انه اداء لانه لم يعين وقته بتقديم وتعيين وانما وجبنا البدار بقرينة
الحاجة والا فالاداء في جميع الاوقات موافق لموجب الامر وامتثال له وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور
فاخر فلا يقول انه قضا القضاء ولذلك يقول لا يفتقر وجوب القضا الى امر جديد ومجرد الامر بالاداء
كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل اخر وامر جديد فاذن الصحيح ان اسم القضا مخصوص بما عين
وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل **دقيقة** اعلم ان القضا قد يطلق مجازا فانه قد يفوت الاداء والاداء له اربعة
احوال الاول ان يكون واجبا فاذا تركه المكلف عمدا او سهوا وجب عليه القضا ولكن حط الماثم عنه عند السهو
على سبيل العفو فالاتيان بمثله بعده قضاء حقيقة الثاني ان لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه
حرام فاذا صامت بعد الطهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته انه فرض مبتدا لكن لما تجدد هذا الفرض
بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد استشكل هذا على طائفة فقالوا
وجب الصوم على الحائض دون الصلوة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا اولى من مخالفة الاجماع
اذ لا خلاف انه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية وكيف تؤمر بما تعصي به لو فعلت وليس الحيض كالحدث فان
ازالته ممكنة فان قيل فلم تنوي قضاء رمضان قلنا نعني ان سبب امتناع وجوبه حالة عرضت في رمضان
فمنعت الوجوب وان عني انه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطا ومحال فان قيل فلم لا يقضي البالغ القضا
لما فات ايجابه في زمان الصغر قلنا الواجب بذلك لنا ولكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبى سببا لايجاب فرض
مبتدا بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتهار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبى ولعل سبب اختصاصه

الاشتهار

الاشتهار ان الصبى يمنع اصل التكليف والحايض مكلفه فهي بصدد الايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذ لم يجب
عليهما لكنهما لو صاما وقع عن الفرض فهذا يحتمل ان يقال انه مجاز اذ لا وجوب شيء ويحتمل انه حقيقة اذ له
ان يفعله في الوقت لصحته منه فاذا اخل بالفعل مع صحته لو فعل فهو كمن وجب عليه وتركه سهوا او عمدا او نقول
قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب احدهما لا بعينه الا ان هذا البدل لا يمكن الا
بعد فوات الاول والاول سابق الزمان فسمي قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ
لا يتعلق احدهما بفوات الاخر ولكن يلزم على هذا ان تسمى الصلوة في اخر الوقت قضاء لانه مخير بين التقديم
والتاخير كالمسافر فالاظهر ان تسمية صيام المسافر قضاء مجاز والقضا اسم مشترك بين ما فات اداؤه
الواجب وبين ما اخرج من وقته المشهور المعروف به ولرمضان خصوص نسبة الى الصوم ليس ذلك
لشوال وغيره بدليل ان الصبى المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في اخر الوقت تلزمه الصلوة
فاخراجه عن مظنة ادائه في حق العموم يوهم كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق انه ليس بقضاء فان قيل
فالنايم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما فانهما لا يكلفان قلنا هما منسوبان الى الغفلة والتقصير
لكن الله تعالى عفا عنهما وحط الماثم بخلاف الحايض والمسافر ولذلك يجب عليهما التشبه بالصائمين
امساك بقية النهار دون الحايض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان احدهما مذهب اصحاب الظاهر ان
المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من ايام اخر فلم يامره الا بايام اخر وهو فاسد لان سياق
الكلام يفهم اضمار الافطار معناه من كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت معناه فاضرب فانفجرت ولان اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا في السفر يصومون ويفطرون فلا يعيب بعضهم على بعض الثاني مذهب الكرخي وهو ان
الواجب ايام اخر ولكن لو صام رمضان صح وكان معجلا للواجب كتقديم الزكاة على الحول وهو فاسد
لان الاية لا يفهم الا الرخصة في التاخير وتوسيع الوقت عليه والمودي في اول الوقت الموسع غير
معجل بل هو في وقته كما سبق في الصلوة في اول الوقت الحالة الرابعة حالة المريض فان كان لا يخشى
الموت من الصوم فهو كالمسافر واما الذي يخشى الهلاك او الضرر العظيم فيعصي بترك الاكل فيشبه
الحايض من هذا الوجه فلو صام يحتمل ان يقال لا ينعقد لانه عاص به فكيف يتقرب بما يعصي به ويحتمل
ان يقال انما عصى لجنايته على الروح التي هي حق الله فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى
لتناوله حق الغير ويمكن ان يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال لا تاكل وهو معنى الصوم بخلاف
الصلوة والغصب ويمكن ان يجاب بانه قيل له لا تهلك نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث انه
صايم بل من حيث سعيه في الاهلاك ويلزم عليه صوم يوم النحر فانه نهى عنه لترك اجابة الدعوة
الى اكل القرابين والضحايا وهي ضيافة الله ويعسر الفرق بينهما فهذه الاحتمالات متجاذبة

المجتهد فان قلنا لا ينعقد صومه فتسميته تداركه قضاء مجاز محض كما في حق الحايض و لا نحو كالمسافر
في العزيمة والرخصة اعلم ان العزيمة ماخوذة من العزم والعزم عبارة عن القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم
نجد له عزما اي قصدا بليغا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في طلب الحق والعزيمة في لسان
حملة الشرع عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن السهولة واليسر يقال رخص
السعر اذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للمكلف فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب
المحرم فان ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وما اباحه في الاصل من
الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة
وعلى الجملة هذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا فالحقيقة في الرتبة العليا اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب
الاكراه وكذلك اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها
الا الخمر التي معه واما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسميته ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت
على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا لما وجب على
غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم حسن اطلاق اسم الرخصة تجوزا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في
حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها اقرب الى
الحقيقة وبعضها اقرب الى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهذا جدير بان يسمى رخصة حقيقة
لان السبب هو شهر رمضان فهو قايم وقد خاطب المسافر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخرج
من العموم بعذر وعسر اما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن تكليفنا استعمال
الماء مع عدمه فلا يمكن ان يقال السبب قايم مع استحالة التكليف بخلاف المكره على كلمة الكفر والشرب
فانه قادر على الترك نعم تجوز ذلك عند المرض او الجراحة او بعد الماء عنه او بيعه باكثر من ثمن المثل
رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالاطعام عند فقد الرقبة وذلك ليس برخصة بل اوجب الرقبة
في حاله والاطعام في حاله فلا يقول السبب قايم عند فقد الرقبة بل الظهار سبب لوجوب العتق في
حاله ولوجوب الاطعام في حالة فان قيل ان كان سبب وجوب الوضوء منتهيا عند فقد الماء فسبب
تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم عليه بشرط انتفاء الخوف
قلنا المحرم في الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى اذ كذبا عليه وهذه المحرمات
كلها قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكان تحريم الدفع بالخوف والعذر مع امكان تركه يسمى بذلك رخصة
ولا يمتنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا منضما الى الموجب فان قيل الرخص
تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك اكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى بتركه كا
الافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من اكرهه على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب لا تيانه

رخصة

رخصة وكيف يفرق بين البعض والبعض قلنا اما تسميته رخصة وان كان واجبا فمن حيث ان فيه فسحة اذ لم
يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالخمر واسقط عنه العقاب فمن حيث اسقاط العقاب عن فعله
هو فسحة ورخصة ومن حيث ايجاب العقاب بتركه عزيمة واما سبب الفرق فامور مصلحية يراها المجتهد
وقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصايل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محظور كقتل نفسه وانما جوز
له نظرا له وله ان يسقط حق نفسه اذ قابله مثله وليس له ان يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة او خمر فان
حفظ المهجة اهم في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالة نادرة ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه
في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيه حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب تحريمه وحاجة
المفلس اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في ان تزويج الابقة يصح ولا يسمى ذلك رخصة واذا
قيل بيع الابق فهو فسخة لكن قبل النكاح عقد اخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة ويمكن
ان يقال السلم عقد اخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراقهما في الشرط لا يلحق احدهما بالرخص فليشبه
ان يكون هذا تجاوزا وقول الراوي نهي عن بيع ما ليس عند الانسان وارخص في السلم تجوز في الكلام
واعلم ان بعض الناس حد الرخصة بانه الذي ابيح مع كونه حراما وهذا متناقض لان ما ابيح لا يكون حراما
فقد فسر بعضهم وقال ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مثل الاول لان الترخيص اباحة الاثم ولعله
سهوا هذا على اصلهم اذ قالوا ان الكفر قبيح لعينه فهو حرام وبالاكراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه
وعن هذا لو اصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا وزعموا ان المكره على الافطار لو لم يفطر اثيب لان الفطر
قبيح في الصوم قيام بحق الله تعالى والمكره على اتلاف المال الاثم لو استسلم فالى اثاب وفي المكره على تناول الميتة
وشرب الخمر زعموا انه ياثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بعلم الاصول
والمقصود ان قولهم انه رخص في الحرام متناقض لا وجه له وقد تم النظر في القطب الاول
هو النظر في حقيقة الحكم واقسامه فلينظر الان في مثمر الحكم وهو الدليل **القطب الثاني**
في ادلة الاحكام وهي اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الاصلي فاما
قول الصحابة وشريعة من قبلنا فمختلف فيه **الاصل الاول** من اصول الادلة كتاب
الله تعالى اعلم انا اذا حققنا النظر فان الاصل للاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ قول الرسول
ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى انه حكم بكذا فالحكم لله وحده والاجماع يدل على السنة
والسنة على حكم الله تعالى واما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الاحكام
عند انتفاء السمع فتسمية العقل اصلا من اصول الادلة تجوز على ما سياتي تحقيقه الا انا اذا
نظرنا الى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر الا بقول الرسول لانا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل
فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا ان اعتبرنا المظهر للاحكام فهو قول الرسول

فقط الاجماع بل على انهم استندوا الى قوله وان اعتبر الملزوم فهو واحد وهو حكم الله تع لكن اذا جرد النظر
جمعنا المدارك صارت الاصول التي يجب النظر فيها اربعة كما سبق فلنبدا بالكتاب فالنظر في حده ثم في حقيقته
المنزل له النبي بكتاب ثم في الفاظه ثم في احكامه   في حقيقته ومعناه هو الكلام القايم
بذات الله تع وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد يطلق على الالفاظ الدالة على ما في
النفس يقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس
كما قيل   ان الكلام لفي الفؤاد   وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا   وقال الله تع ويقولون في انفسهم
لولا يعذبنا الله بما نقول وقال واسروا قولكم او اجهروا به فلا سبيل الى انكار كون هذا الاسم مشتركا
وقد قال قوم وضع في الاصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد
ثبوت الاشتراك وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وامر ونهي وتنبيه وهي معان تخالف جنسها
العلوم والارادات وهي متعلقة بمتعلقاتها لذاتها كما تتعلق القدرة والعلم وزعم قوم انه يرجع الى العلوم
والارادات وليس جنسا براسه واثبات ذلك على المتكلم لا على الاصولي   كلام الله تع واحد وهو
مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وفهم ذلك غامض وتفهيمه على المتكلم لا على الاصولي واما كلام النفس في حقنا فيتعدد كما تتعدد العلوم
ويفارق كلامه كلامنا من وجه اخر وهو ان احدا من المخلوقين لا يقدر على ان يعرف غيره كلام
نفسه الا بلفظ او رمز او فعل والله تع قادر على ان يخلق لمن يشاء من عباده علما ضروريا بكلامه
من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق له السمع ايضا لكلامه من غير توسط صوت ومن سمع
ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله سبحانه تحقيقا وهو خاصية موسى عليه السلام اما من سمعه
من غيره ملكا كان او نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تع كتسميتنا من سمع شعر المتنبي من غيره بانه سمع
شعر المتنبي وذلك ايضا جايز ولاجله قال الله تع وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع
كلام الله   وحد الكتاب هو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على الاحرف
السبعة المشهورة نقلا متواترا ونعني بالكتاب القران المنزل وقيدناه بالمصاحف لان الصحابة رضي
الله عنهم بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وامروا بالتجريد كيلا يختلط با
لقران غيره ونقل الينا متواترا فنعلم ان المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القران وان ما هو خارج
منه فليس منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القران ان يهمل بعضه فلا ينقل
او يخلط به ما ليس منه فان قيل هلا حددتموه بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول لا
على كونه كتاب الله لا محالة اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله ولان بعض الاية ليس بمعجز وهو من الكتاب
فان قيل لم شرطتم التواتر قلنا ليحصل العلم به فان الحكم بما لا يعلم جهل فكون الشيء كلام الله امر حقيقي

بجي

ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظننتم كذا فقد حرمنا عليكم فعلا او احللنا عليكم فيكون التحريم
معلقا باعتقادنا ويكون ظننا علامة لتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن الوضع عند الظن وكون
الشيء كلام الله امر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن هذا الكلام مسئلتان   مسئلة
التتابع في صوم اليمين ليس بواجب على قول وان قرا ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان
هذه الزيادة لم تتواتر فلم يكن من القران فيحمل على انه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبا ولعله
اعتقد التتابع حملا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظهار وقال ابو حنيفة رحمه الله لانه يجب ان
لم يثبت كونه قرانا فلا اقل من كونه قرانا فلا اقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف
لان خبر الواحد لا دليل على كونه كذبا وهو ان جعله من القران فهو خطا قطعا لانه وجب على رسول الله
عليه وسلم تبليغ القران طايفة من الامة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به
وان لم ينقله من القران احتمل ان يكون مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان
يكون خبرا او لا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما صرح الراوي بسماعه من رسول الله عليه
مسئلة   التسمية اية من القران وهل هي اية من كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي الى انها اية
من سورة الحمد وساير السور لكنها في اول كل سورة اية براسها او هي مع اول اية من السورة اية هذا
ما نقل عن الشافعي فيه تردد وهذا اصح من قول من حمل تردد قول الشافعي على انها هل هي من القران
في اول كل سورة بل الذي يصح انها حيث كتبت مع القران بخط القران فهي من القران فان قيل القران
لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مظنونا فكيف يثبت
القران بالظن ولو جاز هذا لجاز ايجاب التتابع في صوم اليمين بقراءة ابن مسعود ولجاز للروافض
ان يقولوا قد ثبتت امامة علي بنص القران ونزلت فيه ايات اخفاها الصحابة بالتعصب في اخفائها قلنا
في الرد عليهم انما نقول نزول القران معجزة للرسول صلى الله عليه وامر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم
تقوم الحجة بقولهم وهم اهل التواتر فلا يظن به الاختصاص بمناجاة الاحاد به ولا يتصور من اهل التواتر
التطابق على الاخفاء حتى يتحدث احد بالانكار وكانوا يبالغون في حفظ القران حتى تنازعوا في الحروف
ومنعوا من كتبة اسامي السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقران غيره فالعادة
تحيل الاخفاء فيجب ان يكون طريق ثبوت القران القطع ومن هذا المعنى قطع القاضي بخطا من جعل
التسمية من القران الا في سورة النمل وقال لو كانت من القران لوجب بيانا قاطعا للشك والاحتمال
الا انه قال اخطا القايل به ولا اكفره لان نفي كونها قرانا لم يثبت ايضا بنص صريح متواتر فصاحبه مخطي
وليس بكافر واعترف بان التسمية منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة وانها
كتبت مع القران بخط القران بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء الاخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم لكنه
قال لا يستحيل ان ينزل عليه ما ليس بقران وانكر قول من نسب من الى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في
اول كل سورة وقال لو ابتدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد انكر
على من اثبت اسامي السور والنقط والتعشير فالجم لو اجيبوا بانا ابدعنا ذلك لا ابيع عشر كتبة التسمية لاسيما
ورؤوس السور تكتب بخط اخر يتميز عن القران والتسمية مكتوبة بخط القران متصلة به بحيث لا يتميز عنه فيحتمل
السكوت عمن يبدعه لولا انه بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب ان نقول لا وجه لقطع القاضي بتخطية
الشافعي لان الحاق ما ليس بقران بالقران كفر كما ان من الحق القنوت او التشهد او التعوذ بالقران فقد كفر
ومن الحق التسمية لم لا يكفر لا سبب له الا انه قال لو ثبت انتفاؤه من القران بنص متواتر فعلم انه لم يكن من القران
لوجب على رسول الله عليه التصريح بانه ليس من القران واشاعه ذلك على وجه يقطع الشك كما في التعوذ و
التشهد فان قيل ما ليس من القران لا حصر له حتى يقال انه الذي يجب التنصيص عليه ما هو القران قلنا هذا يصح
لو كتب التسمية بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القران بخط القران ولم يكن منه الا مع رسول الله مع اول
كل سورة وذلك يوهم قطعا انه من القران ولا يظن برسول الله صلى الله عليه انه لم يعرف كونه موهما ولا جواز السكوت
عن نفيه مع توهم الحاقه فاذا القاضي يقول لو كان من القران لقطع الشك بنص متواتر يقوم الحجة به ونحن نقول
لو لم يكن من القران لنفاه بنص متواتر بعد ان امر بكتبه بخط القران اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا الوهم
فاما عدم التصريح بانه من القران كان اعتمادا على قرائن الاحوال اذ كان تملي على الكاتب مع القران وكان صلى الله
عليه في اثناء املائه لا يكرر مع كل كلمة وآية انها من القران بل كان جلوسه له وقرائن احواله تدل عليه وكان
يعرف ذلك قطعا ثم لما كانت التسمية مما امر بها في اول كل امر ذي بال وجدنا على راس كل سورة فظن قوم انه
كتب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنه سرق الشيطان من الناس آية
من القران لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة فقطع بانها آية ولم ينكر عليه كما انكر على من الحق
التعوذ والتشهد بالقران فدل ان ذلك كان مقطوعا به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم
الظن صارت المسألة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف تثبت القران بالاجتهاد قلنا جوز القاضي الخلاف
في عدد الآيات ومقاديرها واقر بان ذلك منوط باجتهاد القراء انه لم يبين بيانا شافيا قاطعا للشك والتسمية
من القران في سورة النمل فهي مقطوع بكونها من القران وانما الخلاف في انها من القران مرة واحدة او مرات
كما كتبت فهذا يجوز ان يقع فيه الشك ويعلم بالاجتهاد لانه نظر في تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط
القران فهذا جائز وقوعه والدليل على امكان الوقوع وان الاجتهاد قد تطرق اليه ان النافي لا يكفر الملحق
ولا يكفر النافي بخلاف القنوت والتشهد فصارت المسألة نظرية وكتبتها بخط القران مع صلابة الصحابة
وتشددهم في حفظ القران عن الزيادة قاطع او كالقاطع في انها من القران فان قيل فالمسألة صارت نظرية

وخرجت

وخرجت عن ان تكون معلومة بالتواتر علما ضروريا فهي قطعية او ظنية قلنا الانصاف انها ليست قطعية بل هي اجتهادية
ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة حتى قال ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية
ولم يكفر بالحاقها القران ولا انكر عليه ونعلم انه لو نقل الصديق رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه
قال التسمية من سورة الحمد او ايات السور المكتوبة معها لقبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بامر رسول الله صلى الله عليه
ولو نقل ان القنوت من القران لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا شك فيه وعلى الجملة فاذا انصفنا وجدنا
انفسنا شاكين في مسألة التسمية قاطعين في مسألة التعوذ والقنوت واذا نظرنا في كتبتها مع القران
باذن رسول الله صلى الله عليه مع سكوته عن التصريح بنفي كونها من القران بعد تحقق سبب الوهم كان
ذلك دليلا ظاهرا كالقاطع في كونها من القران فدل ان الاجتهاد لا يتطرق الى اصل القران اما ما هو
ما هو من القران وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد يتطرق الى تعيين موضعه وانه من القران مرة او مرات
وقد اوردنا ادلة ذلك في كتاب حقيقة القولين وتاويل ما طعن به في الشافعي رحمه الله من ترديد
القول في هذه المسألة فان قيل فلم اوجبتم قراءة التسمية في الصلاة وهي مبنية على كونها من القران
كونها قرانا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المجتهدات والا فهو جهل اي ليس بعلم فليكن
كالتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه قلنا وردت اخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة التسمية و
كونها قرانا متواترا معلوم وانما المشكوك فيه انها قران مرة في سورة النمل او مرات كثيرة في اول كل سورة
وكيف تساوي قراءة ابن مسعود ولا تثبت بها القران ولا هي خبر وهيهنا صحت اخبار في وجوب قراءة
التسمية وصح بالتواتر انها من القران وعلى الجملة فالفرق بين المسألتين ظاهر **النظر الثالث**
في الفاظه وفيه ثلث مسائل **مسألة** الفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كما سياتي الفرق بينهما والقران
يشتمل على المجاز خلافا لبعضهم فقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقران
منزه عن ذلك ولعله الذي اراده من انكر اشتمال القران على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن
موضعه الاصلي وذلك لا ينكر في القران مع قوله تع واسأل القرية واسأل العير جدارا يريد ان ينقض
لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد والصلوات كيف تهدم او جاء احد منكم من الغائط الله نور
السموات والارض يؤذون الله وهو يريد رسوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقصاص
حق فكيف يكون اعتداء وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفأها الله احاط بهم سرادقها وذلك مما لا يحصى وكل ذلك مجاز كما سياتي **مسألة** قال القاضي
القران عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بان المشكاة هندية والاستبرق فارسية
وفاكهة وقوله وابا قال بعضهم الاب ليس من لغة العرب فالعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل
في بعض القصائد الفيشجاه ديوصد للمجلس وهو معرب شنكاه وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات

بالعربية ويجب اوفقها وقال كل كلمة في القران استعملها اهل لغة اخرى فيكون اصلها عربيا وانما غيرها غيرهم تغييرا
كما غير العبرانيون فقالوا للاله لاها وقالوا لله لاهوت وللناس ناسوت وانكر ان يكون في القران لفظ اعجمي
مستدلا بقول الله تعالى لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين وقال اقوى الادلة ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا بل عربيا وعجميا ولا
تخذت العرب به الحجة وقال المخالف لا يخرج عن العربية اما العجمية فيخرج عنها وهذا غير مرضي عندنا اذ اشتمال القران
جميعه على كلمتين او ثلث اصلها عجمي وقد استعملها العرب ووقعت في السنتهم لا يخرج القران عن كونه عربيا وعن
اطلاق هذا الاسم عليه ولا يتمهد للعرب حجة وان الشعر الفارسي يسمى فارسيا وان كانت فيه احاد كلمات عربية
اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف مسئلة في القران محكم ومتشابه
كما قال تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات واختلفوا في معناه واذا لم يرد توقيف في بيانه
فينبغي ان نفسره بما يعرفه اهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هي الحروف
المقطعة في اوايل السور والمحكم ما وراه ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون والمتشابه ما تفرد الله تعالى
بعلمه ولا قولهم المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والامثال وهذا ابعد بل
الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين احدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه
ما تعارض فيه الاحتمال الثاني ان المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا اما على ظاهر او على تاويل ما لم يكن
فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المثبج والفاسد دون المتشابه واما المتشابه فيجوز ان يعبر به
عن الاسماء المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فانه متردد بين الزوج والولي وكاللمس
المتردد بين المس والوطي وقد يطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج
الى تاويله فان قيل قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الواو للعطف ام الاولى الوقف على
الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف والا فالعطف اذ الظاهر ان الله لا يخاطب
العرب بما لا سبيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل ما معنى الحروف في اوايل السور ولا يعرف احد
معناها قلنا اكثر الناس فيها واقربها اقاويل احدها انها اسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه
وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب الى الاستماع لانها تخالف عادتهم فتوقظهم من الغفلة حتى تنصرف
قلوبهم الى الاصغاء فلم تذكر لارادة معنى وقيل انما ذكرها كناية عن ساير حروف المعجم التي لا يخرج عنها جنس
كلام العرب تنبيها انه ليس يخاطبهم الا بلغتهم وحروفهم وقد ينبه ببعض الشي على كله يقال قرأ سورة
البقرة وانشد الاصمعي يعني جميع القصيدة قال الشاعر يناشدني حم والرمح شاجر فهلا تلا حم
قبل التقدم كني بحم عن القران فقد ثبت انه ليس من القران ما لا يفهم العرب فان قيل العرب انما تفهم
من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد اريد به غيره

فهو متشابه لتوهم جهات فان هذه كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله سبحانه ليس كمثله
شيء وانها مأولة تاويلات تناسب تفاهم العرب والله الموفق للصواب **النظر الرابع** في احكامه ومن احكامه
تطرق التاويل الى ظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومه والنسخ الى مقتضياته اما التخصيص والتاويل
فسياتي في القطب الثالث اذ فصلنا وجوه الاستثمار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرهما واما النسخ فقد
جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لكن ذكرناه في احكام الكتاب
لغرضين احدهما ان اشكاله وغموضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استحالة البداء عليه والثاني ان
الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والاحاد وغيره فرأينا ذكره على اثر احكام
الكتاب اولى

كتاب النسخ

والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكريه ثم في اركانه وشروطه
واحكامه فنرسم فيه ابوابا

الباب الاول

في حده وحقيقته واثباته على منكريه اما حده فاعلم ان النسخ
عبارة عن الرفع في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثار المشي اذا ازالتها وقد يطلق
لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وانما اثرنا لفظ
الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا
الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا
لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدناه بارتفاع الحكم ولم نخصص بارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم من الندب
والكراهة والاباحة فجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن
ثابتا لم يكن هذا رفعا لانه اذا ورد امر بعبادة موقتة وامر بعبادة اخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني
نسخا فاذا قال واتموا الصيام الى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخا بل الرافع ما لا يرتفع الحكم
لولاه وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل لكان بيانا واتماما لمعنى الكلام وتقديرا له بمدة وشرط فاذا
قال واتموا الصيام الى الليل فقوله الى الليل لا يكون ذلك نسخا بل هو بيان غاية العبادة وانما يكون رفعا
اذا ورد بعد ان ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ واما الفقهاء فانهم لم يعقلوا الرفع لكلام
الله تعالى فقالوا في حد النسخ انه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة او عن زمن انقطاع العبادة وهذا
يوجب ان يكون قوله صم بالنهار وكل بالليل نسخا وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل نسخا وليس فيه معنى الرفع
ولا ينجيهم ان يزيدوا شرط التراخي فان قوله الاول اذا لم يتناول الا النهار فهو متقاعد عن الليل بنفسه فلو سمي
معنى النسخ وانما يرتفع ما دخل تحت الخطاب الاول واريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكروه تخصيص في سنين
مفارقة النسخ للتخصيص بل سنبين ان الفعل الواحد اذا امر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من
الامتثال وقبل وقته فلا يكون بيانا لانقطاع مدة العبادة واما المعتزلة فانهم حدوه بانه الخطاب الدال على

ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وربما ابدلوا اللفظ الزايل بالساقط وربما ابدلوا بالمنتهي
الثابت كل ذلك تقصدا من الرفع وحقيقه النسخ الرفع فكانهم احترزوا من حقيقته المحدود فان قيل تحقيق
معنى الرفع في الحكم يمتنع من خمسة اوجه الاول ان المرفوع حكم ثابت او لا ثبات له فالثابت لا يمكن رفعه
وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه وذلك ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه او هو بيان لمدة
الحكم كما قاله الفقهاء الثاني ان كلام الله قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث ان ما اثبته ان اثبته
لحسنه فلو نهى عنه لادى ان ينقلب الحسن قبيحا وهو محال الرابع ان ما امر به ان اراد وجوده فكان مرادا كيف ينهى
عنه حتى يصير مراد العدم الخامس انه يدل على البدا فانه نهى عنه بعد ان امر به فكانه بدا له ما كان قد حكم به ولم
عليه فالاستحالة اولا من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات
الشيء المامور به في كونه حسنا وقبيحا والرابعة من جهة الارادة المقترنة بالامر والخامسة من جهة العلم المتعلق
به بظهور البدا بعده والجواب عن الاول ان الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد اذ لو قال
قايل ما معنى كسر الاناء ومعنى ابطال شكلها من تربيع وتدوير فان الزايل بالكسر هو موجود او معدوم فـ
المعدوم لا حاجة الى ازالته والموجود لا سبيل الى ازالته فيقال معناه ان استحكام شكل الاناء يقتضي
بقاء صورتها دائما لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنيته دائما لولا الكاسر وكذلك الفسخ يقطع
حكم العقد من حيث الذي لولاه لدام فان البيع سبب للملك مطلقا بشرط ان لا يظهر قاطع وليس المراد ان القاطع من الفسخ
بيّنا ان البيع في نفسه انعقد مؤقتا موقوتا الى غاية الفسخ فانا نعقل ان نقول بعتك هذه الدار سنة ونعقل
ان نقول بعتك وملكتك ابدا ثم نفسخ بعد انقضاء سنة وندرك الفرق بين الصورتين فان الاول وضع ملك
قاصر بنفسه والثاني وضع ملك مطلق مؤبدا الا ان ينقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قطعا للحكم الدائم بحكم
العقد لولا القاطع لا انه بيان لكونه في نفسه قاصرا وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان التخصيص يبين لنا
ان اللفظ ما اريد به الدلالة الا على البعض والنسخ يخرج من اللفظ ما اريد به الدلالة عليه ولاجل خفاء معنى
الرفع رفع الفقهاء في انكار النسخ واما الثاني فهو استحالة رفع القديم الكلام فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع
الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف من المكلف فالكلام قديم يتعلق بالعاقل القادر فاذا طرى العجز والجنون زال التعلق
فاذا اعاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام لا يتغير في نفسه فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب
يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب كما ان حكم البيع وهو الملك الشرعي تارة ينقطع
بموت العبد المبيع وتارة بفسخ العاقد ولاجل خفاء هذه المعاني انكرت طايفة تقدم الكلام واما الثالث
وهو انقلاب الحسن قبيحا فقد ابطلنا معنى الحسن والقبح وانه لا معنى لهما وهذا اولى من الاعتذار بان
الشيء يجوز ان يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تاكلوا بالنهار وكلوا بالليل لان
النسخ ليس مقصورا عندنا على مثل ذلك بل يجوز ان يامر بشيء واحد في وقت واحد وينهى عنه قبل مجيء

الوقت

الوقت فيكون قد نهى عما امر به كما سياتي واما الرابع وهو صيرورة المراد مكروها فهو باطل لان الامر عندنا يفارق الارادة
فالمعاصي مراده عندنا وليست مامورا بها وسياتي تحقيقه في كتاب الاوامر واما الخامس وهو لزوم البدا فهو باطل
لانه ان كان المراد به انه يلزم من النسخ انه يحرم ما اباح وينهى عما امر به فذلك جائز يمحو الله ما يشاء ويثبت
ولا تناقض فيه كما اباح الاكل بالليل وحرم بالنهار وان كان المراد انه انكشف له ما لم يكن عالما به فهو محال ولا يلزم ذلك
من النسخ بل يعلم الله تعالى انه يامرهم بامر مطلق ويديم عليهم التكليف الى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم
فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبين بعد جهل فان قيل فهم مامورون في علمه الى وقت النسخ
او ابدا فان كان الى وقت النسخ فقد بين وقت العبادة كما قال الفقهاء وان كانوا مامورين ابدا فقد تغير علمه ومعلومه
قلنا هم مامورون في علمه الى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق عنهم الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم انه البيع المطلق
مفيدا للملك الا ان يقطع بالفسخ ولا نعلم البيع في نفسه قاصرا على مدة بل نعلمه مقتضيا للملك مؤبدا بشرط ان
لا يطرى قاطع لكن نعلم ان الفسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه لا لقصوره في نفسه فليس اذا في
النسخ لزوم البدا ولاجل قصور فهم اليهود عن هذا انكروا النسخ ولاجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البدا
ونقلوا عن علي رضي الله عنه انه كان لا يخبر عن الغيب مخافة ان يبدو لله تعالى فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد رضي
الله عنهما انه قال ما بدا لله تعالى في شيء ما بدا له في اسمعيل اي في امره بذبحه وهذا هو الكفر
الصريح ونسبة الاله الى الجهل والتغير ويدل على استحالته ما دل على انه محيط بكل شيء وانه ليس محلا
للحوادث والتغيرات وربما احتجوا بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وانما معناه يمحو الحكم المنسوخ
ويثبت الناسخ او يمحو السيئات بالتوبة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويمحو الحسنات بالكفر
والردة او يمحو ما يرفع اليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فان قيل ما الفرق بين التخصيص و
النسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد منهما يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص
بيان ان ما خرج من عموم الصيغة ما اريد باللفظ بعض الازمنة بل الجميع لكن كان بقاؤه مشروطا
بان لا يرد ناسخ كما اذا قال ملكتك ابدا ثم يقول فسخت فالفسخ هو ابدا ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد
الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة امور الاول ان الناسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز
اقترانه عند من لا يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة الثاني ان التخصيص لا يدخل في الامر بمامور واحد
والنسخ يدخل عليه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بادلة العقل والقراين
وساير ادلة السمع الرابع ان التخصيص لا ينفي دلالة اللفظ على ما بقي تحته حقيقة كان او مجازا على ما فيه من الاختلاف
والنسخ يبطل دلالة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية الخامس ان تخصيص العام المقطوع باصله جايز
بالقياس وخبر الواحد وساير الادلة ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان
التخصيص يتناول الازمان والاعيان والاحوال والنسخ لا يتناول الا الازمان وهذا تجوز واتساع لان

الاعيان والازمان ليس من احوال افعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الازمان والتخصيص ايضا يرد على الفعل
في بعض الاحوال فاذا قال اقتلوا المشركين الا المعاهدين كان معناه لا تقتلوهم في حالة العهد واقتلوهم في حالة
الحرب والمقصود ان ورود كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ

الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكريه والمنكر اما جوازه عقلا واما وقوعه سمعا
اما جوازه عقلا فيدل عليه انه لو امتنع لكان اما ممتنعا لذاته وصورته او لما يتولد منه من مفسدة او
اداء الى محال ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما حققناه من معنى الرفع ودفعنا عنه من الاشكالات
ولا يمتنع لادائه الى مفسدة وقبح فانا ابطلنا هذه القاعدة وان سامحنا فلا يبعد ان يعلم الله سبحانه
مصلحة عباده في ان يامرهم بامر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات
ثم يخفف عنهم واما وقوعه سمعا فيدل عليه الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قاطبة على ان
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم نسخت شريعة من قبله اما بالكلية واما فيما يخالفها فيه فهذا متفق
عليه فمنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الاجماع
فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود واما النص فقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم
بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف
ما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما انزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن المعنى به
تبديل مكان الاية بانزال الاية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل عما انزل قلنا هذا تعسف بارد فان
الذي لم ينزل كيف يكون مبدلا والبدل يستدعي مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال فهذا
هوس الدليل الثاني قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ولا معنى للنسخ الا تحريم
ما احل والدليل الثالث قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان قيل لعله اراد به التخصيص قلنا قد فرقنا
بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا هو خير منه او مثله وانما
هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشتهر في الشرع من نسخ تربص الحول في عدة الوفاة باربعة اشهر وعشر ونسخ
فرض تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول صلى الله عليه حيث قال فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ومنه
نسخ تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت
الامة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء
وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ لشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفى بالاتفاق
كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعا

الفصل الثالث
في مسائل تتشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل مسالة يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من
الامتثال خلافا للمعتزلة وصورته ان يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة

لا تحجوا

لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر ويقول اذبح ولدك فيبادر الى احضار اسبابه فيقول قبل فعله لا تذبح فقد نسخت
عنكم الامر ويقول اذبح ولدك فيبادر الى احضار اسبابه فيقول قبل فعله لا تذبح فقد نسخت عنك الامر
النسخ عندنا رفع الامر اي الحكم الامر ومدلوله وليس بيانا لخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو
قال صلوا ابدا فيجوز ان ينسخ بعد سنة وجوب الصلوة في المستقبل لا بمعنى انه لم يتناوله باللفظ الدال
الدلالة على جميع الازمان لكن بمعنى انه قطع حكم اللفظ بعد ثبوته اذ كان دوامه مشروطا بعدم
النسخ فكل امر عندنا مشروط بان لا ينسخ فكانه يقول صلوا ابدا ما لم انهكم ولو انسخ عنكم امري فاذا كان
كذلك فيعقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان امرا بشرط التمكن
لكن الامر بالشرط ثابت ولذلك يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال وعلى هذا لم يفهم المعتزلة هذا
ثبوت الامر بالشرط لاستبعادهم فساد مذهبهم في كتاب الاوامر وقرينه دليل على فساده ان المصلي ينوي الفرض
وامتثال الامر في ابتداء الصلوة وربما يموت في اثنائها قبل تمام التمكن ولو مات لم يتبين انه لم يكن مامورا
بل يقول كان مامورا بامر مقيد بالشرط والامر المقيد بالشرط ثابت في الحال وجد الشرط او لم يوجد
وهم يقولون اذا لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من اصله وان كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن
فهذه المسالة فرع تلك المسالة ولذلك احالت المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا انه يؤدي الى ان يكون
الشي الواحد في وقت واحد على وجه واحد مامورا منهيا حسنا قبيحا مكروها مرادا مصلحة مفسدة
وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد ابطلناه لكن بقي لهم مسلكان الاول ان
الشي الواحد كيف يكون مامورا به منهيا عنه في وقت واحد على وجه واحد وفي الجواب طريقان الاول
انا لا نسلم انه نهي عنه على الوجه الذي هو مامور به بل على وجهين كما نهي عن الصلوة مع الحدث ونهي عنها
مع الطهارة ونهي عن السجود للصنم وامر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا في
كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مامور بشرط بقاء الامر منهي عنه عند زوال الامر فهما حالتان
مختلفتان ومنهم من ابدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي او بعدم الامر والالفاظ متقاربة وقال
قوم هو مامور بالفعل في الوقت المعين بشرط ان يختار الفعل والعزم وانما ينهى عنه اذا علم انه
لا يختاره وجعل حصول ذلك في علم الله تعالى شرط هذا النسخ وقال قوم انما يامر بشرط كونه مصلحة و
قال قوم انما يامر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر الله تعالى به
مع علمه بان الحال ستتغير ليعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب
وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور ان يوجد وما لا بد منه فلا معنى لشرطيته والمامور به لا يرتفع
مامورا الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يقول اشترط لشرط ان امرك بشرط ان يكون الفعل
المامور به حادثا وعرضا وغير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح الشرطية وليس هذا كالصلوة مع الحدث

والجود للصنم فان الانقسام متطرق اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات ان يقال الامر بالشيء قبل
وقته يجوز ان يبقى حكمه على المامور الى وقته ويجوز ان يزال عنه حكمه قبل وقته فيجوز ان يجعل بقاء حكمه شرطا
في الامر فيقال افعل ما امرتك به ان لم يزل حكم امري عنك بالنهي عنه فاذا نهي عنه كان قد زال حكم الامر وليس
نهيا عن الوجه الذي امر به الطريقة الثانية ان لا يلزم اظهار اختلاف الوجه لكن يقول يجوز ان يقال له امرتك
بان تفعله على وجه فقد فيقال من فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه اذ لعل المامور يحسن في عينه وقد
هو عليه قبل الامر به حتى يتناقض ذلك ولا للامر ارادة حتى يتناقض ان يكون مراده مكروها بل جميع ذلك
على اصول المعتزلة وقد ابطلناه فان قيل فاذا علم الله سبحانه انه سينهى عنه فما معنى امره بالشرط الذي يعلم انتفاءه
قطعا العلم بعواقب الامور قلنا لا يقبح ذلك ان كان عاقبة الامر معلومة للامر اما اذا كان مجهولا عند المامور
معلوما عند الامر امكن الامر مخافة بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من انواع من اللهو والفساد
حتى يتعرض بالعزم للثواب وبتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سياتي تحقيقه في
كتاب الاوامر في الجيش انكار المعتزلة ثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعد من العالم بعواقب
الامور بالشرط فقال الوعد الله سبحانه على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى
المعصية عقابا بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعواقب الامور من يموت على الردة
او التوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحيل ان يشترطه في امره ونهيه ويكون شرطيته بالاضافة
الى العبد الجاهل بعاقبة الامر فيقول اثبتك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بانه يحبط او
لا يحبط وكذلك يقول امرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط ان لا انسخ عنك المسلك الثاني في
احالة النسخ قبل التمكن قولهم الامر والنهي عندكم كلام الله القديم وكيف يكون الكلام الواحد امرا بالشيء
ونهيا عنه في وقت واحد بل كيف يكون الرافع والمرفوع واحدا والناسخ والمنسوخ كلام الله عز وجل
قلنا هذه اشارة الى اشكالين احدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص بهذه المسئلة بل ذلك عندنا
كقولهم العالمية وحالة واحدة ينطوي فيها العلم بما لا نهاية له من التفصيل وانما حل اشكاله في الكلام
واما الثاني فهو ان كلامه واحد وهو امر بالشيء ونهي عن عينه ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما يتصور
منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه اولى من اعتقاد التحريم والعزم على الترك فنقول
كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شيء امر وبالاضافة الى غيره نهي وبالاضافة الى شيء خبر
ولكنه انما يقصد الامتحان به اذا اسمع المكلف في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع
كلاهما في وقت واحد لعجز فاما جبريل عليه السلام فانه يجوز ان يسمعه في وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفا
ان يبلغ الرسول عليه السلام في وقتين ان كان هو داخلا تحت التكليف وان لم يكن فيبلغ في وقت
واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فيامرهم مطلقا بالمسالمة ثم بقتال الكفار مطلقا او باستقبال

بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فينقطع عنهم حكم الامر المطلق كما ينقطع حكم العقد بالفسخ ومن اصحابنا
من قال الامر لا يكون امرا قبل بلوغ المامور فلا يكون امرا ونهيا فهما لا يتواردان بل يتعاقبان فهذا ايضا يدفع التناقض
ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جوازه قصة ابرهيم عليه السلام ونسخ ذبح الولد عنه قبل الفعل وقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم فقد امر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتثال ثم نسخ عنه وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسفوا
في تاويله وتحزبوا فرقا وطلبوا الخلاص من خمسة اوجه احدها ان ذلك كان مناما لا امرا الثاني انه كان امرا لكن
قصد به تكليفه العزم على الفعل لامتحان سره في صبره على العزم والذبح لم يكن مامورا به الثالث انه لم ينسخ
الامر لكن قلب الله عنقه نحاسا او حديدا فلم ينقطع فانقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المامور وانه
كان المامور به هو الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح والخامس جحود النسخ وانه ذبح
امتثالا فالتام واندمل والذاهبون الى هذا التاويل اتفقوا على ان اسمعيل ليس بمذبوح واختلفوا في كون ابرهيم
ذابحا فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبوح لحصول الالتيام وقال قوم ذابح لا مذبوح له محال وكل ذلك
تعسف وتكلف اما الاول وهو كونه مناما فمنام الانبيا جزء من النبوة وكانوا يعرفون به امر الله ولقد كان
يثبت جماعة من الانبيا بمجرد المنام ويدل على جهة الامر قوله افعل ما تؤمر ولو لم يؤمر لكان كاذبا ولانه
لا يجوز قصد الذبح والتل للجبين لمنام لا اصل له ولانه سماه البلاء المبين واي بلاء في المنام واي معنى للفداء
واما الثاني وهو انه كان مامورا بالعزم اختبارا فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار
انما يحصل بالايجاب فان لم يكن ايجاب لم يكن اختبار وقولهم العزم هو الواجب لان العزم على ما ليس
بواجب لا يجب بل هو تابع للمعزوم عليه ولا يجب العزم ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه ولو لم يكن المعزوم
عليه واجبا لكان ابرهيم عليه السلام احق بمعرفته من القدرية كيف وانه قد قال اني ارى في المنام اني اذبحك
فقال افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله وتله للجبين استسلام لفعل الذبح لا للعزم واما الثالث وهو
ان الاضجاع بمجرده هو المامور به فهو محال اذ لا يسمى ذلك ذبحا ولا هو بلاء ولا يحتاج الى الفداء بعد الامتثال
واما الرابع وهو انكار النسخ وانه امتثل لكن انقلب عنقه حديدا ففات التمكن فانقطع التكليف فهذا
لا يصح على اصولهم لان الامر بالشرط لا يثبت عندهم بل اذا علم الله انه ينقلب عنقه حديدا فلا يكون امرا
بما يعلم امتناعه فلا يحتاج الى الفداء كيف يحتاج اليه بعد الالتيام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من الايات
الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرية فان قيل اليس قد قال قد صدقت الرؤيا قلنا معناه
انك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا فالتصديق غير التحقيق والعمل مسئلة اذا نسخ بعض العبادة
او شرطها او سنة من سننها كما لو اسقطت ركعتان من اربع او اسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون
هو نسخ لبعض العبادة لا لاصلها وقال قوم هو نسخ لاصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخا
للاصل واما نسخ البعض فهو نسخ ولم يسموا بتسمية الشرط بعضا ومنهم من اطلق ذلك وكشف الغطا

عندنا ان نقول اذا اوجب اربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ اصل العبادة لان حقيقة النسخ الرفع والتبديل
ولقد كان حكم الاربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والركعتان عبادة اخرى لا انها بعض من الاربعة اذ لو كان
بعضا لكان من صلى الصبح اربعا فقد اتى بالواجب وزيادة كما لو صلى بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق
بدرهمين فان قيل اذا زيد على الاربع الركعة فقد كانت الركعة حكمها انها غير مجزيه والان صارت مجزيه فهل هذا
نسخ الخروج نسخ الاربعة قلنا كون الركعة غير مجزيه كان معناه ان وجودها كعدمها وهذا حكم اصلي عقلي
ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت في الشرع فان لم يرد بالنسخ الا الرفع كيف كان من غير نظر الى المرفوع
فهذا نسخ لكنا بينا في حد النسخ خلافه اما اذا اسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلوة واجبة
نعم كان حكم الصلوة بغير الطهارة انها لا تجزي والان صارت مجزيه ولكن هذا تغيير للحكم الاصلي لا الحكم الشرعي
فان الصلوة بغير طهارة لم تكن مجزيه لانها لم تكن مامورا بها شرعا فان قيل كانت صحة الصلوة متعلقة با
لطهارة فنسخ تعلق صحتها بها فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلوة مع الطهارة غير الصلوة مع الحدث
كما ان الثلث غير الاربع فليكن هذا نسخا لتلك الصلوة وايجابا لغيرها قلنا هذا تخيل قوم انه نسخ العبادة
كنسخ البعض ولا شك انه لو اوجبت الصلوة مع الحدث لكان نسخا لايجابها مع الطهارة وكانت هذه عبادة
اخرى اما اذا اجزئت الصلوة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلوة بغير طهارة غير
مجزيه لبقائها على الحكم الاصلي اذ لم يومر بها فالان جعلت مجزيه وارتفع الحكم الاصلي اما صحة الصلوة كانت
متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق ونسخ هذا التعلق نسخ لاصل العبادة او نسخ لتعلق الصحة والمتعلق بالشرطية
هذا فيه نظر والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كثير فائدة اما اذا انحطت سنة لا يتعلق بها الاجزاء كا
لوقوف على يمين الامام او ستر الراس فلا شك في ان هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تنقيص مقدار العبادة
نسخ لاصل العبادة وتنقيص السنة لا يتعرض للعبادة وتنقيص الشرط فيه نظر واذا حقق كان الحاقه
بتنقيص قدر العبادة اولى مسالة الزيادة على النص نسخ عند قوم وليس بنسخ عند قوم والمختار عندنا
التفصيل فنقول ننظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلث الاولى ان نعلم انه لا يتعلق
به كما اذا اوجب الصلوة والصوم ثم اوجب الزكوة والحج لم يتغير حكم المزيد عليه اذ بقي وجوبه واجزاؤه
والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في اقصى البعد من الاولى ان يتصل الزيادة
بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتين فهذا نسخ اذ كان حكم
الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع نعم الاربعة استونف ايجابها ولم يكن واجبة وهذا ليس بنسخ
اذ المرفوع هو الحكم الاصلي دون الشرعي فان قيل اشتملت الاربعة على الثنتين فهما قائمتان لم يرتفعا ضمت
اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لا رفع المحكوم فيه وقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد
ارتفع كيف وقد بينا انه ليس الاربعة ثلثا وزيادة بل هي غيرها اخاد ولو كان لكانت الخمسة اربعة وزيادة

فاذا

فاذا الخمسة ينبغي ان تجزيه ولا صائر اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في
القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلوة ولا اتصالها كاتصال الركعات وقال ابو حنيفه
رح هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمنفصل اشبه لان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجبت زيادة
عليها مع بقائها فالمائة ثمانون وزيادة ولذلك لا ينتفي اجزاء الثمانين بزيادة واحدة عليها بخلاف الصلوة وفائدة
هذه المسالة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القران لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل
لو كان الثمانين حدا كاملا فنسخ استحقاق اسم الكمال رفع لحكم لا محالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا
شرعيا بل المقصود وجوبه واجزاؤه وتعلق كما كان فلو اثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعيا لامتنع نسخه
بخبر الواحد بل هو كما لو اوجب الصوم خرجت الصلوة من كونها كلية ما اوجبه الله لكن ليس هذا حكما مقصودا
فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس نسخ الزيادة
يطلب من المنطوق بل يطلب من المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به هيهنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه
رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا لو ثبت انه ورد حكم المفهوم واستقر ثم
ورد التغريب بعده ولا سبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا به او قريبا منه فان
قيل التفسيق ورد الشهادة يتعلق بالثمانين فاذا زيد عليها زال تعلقه بها قلنا يتعلق التفسيق ورد
الشهادة بالقذف لا بالحد ولو سلم لكان ذلك حكما تابعا للحد لا مقصودا وكان نحل النكاح بعد انقضاء
اربعة اشهر وعشر لا يتصرف في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل لو امر بالصلوة
مطلقا ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلوة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها
وامر بصلوة مع الطهارة فان قيل فيلزمكم المصير الى اجزاء الطواف المحدث لانه تع قال وليطوفوا بالبيت
العتيق ولم يشترط الطهارة والشافعي رح منع الاجزاء بقوله صلى الله عليه الطواف بالبيت العتيق صلوة
وهو خبر واحد وابو حنيفه قضى بان هذا الخبر يوثر في ايجاب الطهارة اما في ابطال الطواف واجزائه وهو
معلوم بالكتاب فلا قلنا لو استقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة فاشتراط
الطهارة رفع ونسخ لا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله وليطوفوا يجوز ان يكون امرا باصل الطواف ويكون بيان
شروطه موكولا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لا نسخا فانه نقصان
من النص لا زيادة على النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فاخرج الخبر احد القسمين من لفظ
القران فهو نقصان من النص لا زيادة ويحتمل ان يكون رفعا ان استقر العموم قطعا او بيانا ان لم يستقر
ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم وهذا نظير قوله تع فتحرير رقبة فانه يعم المومنة وغير المومنة فيجوز
تخصيص العموم اذ قد يراد بالاية ذكر اصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلو استقر العموم وحصل
حصل القطع بكون العموم مرادا كان رفعه ونسخه بالقياس وخبر الواحد ممتنعا فان قيل فما قولكم

في تجويز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين قلنا ليس نسخا لاجزائه ولا لوجوبه ولكنه ناسخ لتضييق وجوبه
وتعينه وجاعل اياه احد الواجبين ويجوز ان يثبت بخبر الواحد فان قيل فالكتاب يوجب غسل الرجل على التضييق
قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفا على طهارة واخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة وذلك في
ثلثة ايام او يوم وليلة فان قيل قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية يوجب ايقاف الحكم على شاهدين
فاذا حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد فقد رفع ايقاف الحكم وهو نسخ قلنا ليس كذلك فان الاية لا تقتضي الا كون
الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما اما امتناع الحكم بحجة اخرى فليس في الاية بل هو كالحكم بالاقرار وذكر حجة
واحدة لا يمنع وجود حجة اخرى وقولهم ظاهر الاية ان لا حجة سواه وليس هذا ظاهر منطوقه ولا حجة عندهم
في المفهوم ولو كان فرفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته وورود
خبر الشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم **مسئلة** ليس من شرط النسخ اثبات بدل عن المنسوخ وقال
قوم يمتنع ذلك فنقول يمتنع ذلك عقلا او سمعا ولا يمتنع جوازه عقلا اذ لو امتنع لكان لامتناع صورته او
لمخالفته المصلحة ولا يمتنع صورته اذ يقول اوجبت عليكم القتال ونسخته عنكم ورددتكم الى ما كان من قبل من
الحكم الاصلي ولا يمتنع صورته للمصلحة فان الشرع لا ينبني عليها وان انبنى عليها فلا يبعد ان يكون المصلحة
في رفعه من غير اثبات بدل ولان منع جوازه سمعا فهو تحكم بل نسخ النهي عن ادخار لحوم الاضاحي وتقديم
الصدقة امام المناجاة وامثالهما وان نسخت القبلة الى بدل ووصية الاقربين الى بدل وغير ذلك وحقيقة
النسخ هو الرفع فقط اما قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ان تمسكوا به فالجواب من اوجه
اولها ان هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها فلا يلزمه اصلا ومن
قال به فلا يلزمه من هذا انه لا يجوز في جميع المواضع الا ببدل بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة
ثم ظاهره انه اراد ان ينسخ الاية باية اخرى مثلها لانه لا يتضمن الناسخ الا رفع المنسوخ او يتضمن مع ذلك
غيرها فكل ذلك محتمل **مسئلة** قال قوم يجوز النسخ بالاخف ولا يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاثقل عنه
منع عقلا او سمعا ولا يستحيل عقلا لانه لا يمتنع لذاته ولا للاستصلاح فانا ننكره وان قلنا به فلا يستحيل
ان يكون المصلحة في التدريج والترقي من الاخف الى الاثقل كما كان الصلاح في ابتداء التكليف وفي رفع الحكم
الاصلي فان قيل ان الله رؤف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي ان لا يليق به ابتداء التكليف
ولا تسليط المرض والفقر وانواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يمتنع سمعا لقوله تع يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ولقوله تع الان خفف الله عنكم ولقوله تع يريد الله ان يخفف عنكم قلنا فينبغي ان لا يحرم
واباحة الفعل فيه اليسر ثم ينبغي ان لا ينسخ بالمثل لانه لا يسر فيه او اليسر في نقله الى تخيير بدل عنه
وهذه الايات وردت في صور خاصة اريد بها التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقيل والتشديد فان
قيل فقد قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية وهذا خبر عام والخير ما هو خير لنا والا فالقران خير كله

لنا ما هو اخف علينا قلنا لا بل الخير لنا ما هو اجزل ثوابا واصلح في المال وان كان اثقل في الحال فان قيل لا يمتنع ذلك
عقلا بل سمعا لانه لم يوجد في الشرع نسخ بالاثقل قلنا ليس كذلك اذ امر الصحابة اولا بترك القتال والاعراض
ثم نصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالاطعام بتعيين
الصيام وهو تضييق وحرم الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بعد اطلاقها واخر الصلوة عند الخوف الى
انجلائها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع
في الحضر **مسئلة** اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ حصل في حقه وان كان جاهلا به
وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار ان النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق لا يتحقق
وهو وجوب القضا وانتفا الاجزا بالعمل السابق اما حقيقته فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم
من امر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عمن هو باليمن في الحال بل هو مامور با
لتمسك بالامر السابق ولو تركه لعصى وان انه كان منسوخا فلا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها
لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف اما لزوم القضا للصلوة اذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص او قياس
وقد يلزم القضا حيث لا يجب الاداء كما في الحايض لو صامت عصت وتجب عليها القضا فلذلك لا يجوز
ان يقال هذا لو استقبل الكعبة لعصى ويلزمه استقبالها في القضا كما نقول في النائم والمغمى عليه اذا
استيقظ وافاق يلزمهما قضا ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك تلك
القبلة بالنسخ او بعلمه بالنسخ والعلم لا اثر له لان الحكم انقطع بنزول الناسخ لكنه جاهل به وهو مخطي
فيه لكنه معذور قلنا الناسخ هو الرافع لكن العلم شرط ويحال عند وجود الشرط على الناسخ ولكن
لا نسخ قبل وجود الشرط لان الناسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخطي
خطا لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصبه او على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق
شي منه في محل النزاع **الباب الثاني** في اركان النسخ وشروطه ويشتمل على تمهيد
لجامع الاركان والشروط وعلى مسايل تتشعب عن احكام الناسخ والمنسوخ **اما التمهيد**
فان اركان النسخ اربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فاذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم
فالناسخ هو الله سبحانه فانه الرافع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد
المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه
الاية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشورا والحقيقة
هو الاول لان النسخ هو الرفع والله سبحانه هو الرافع بنصب الدليل على الارتفاع وبقوله الدال
عليه واما مجامع شروطه فالشروط اربعة الاول ان يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا اصليا
كالبراءة الاصلية التي ارتفعت بايجاب العبادات الثاني ان يكون النسخ بخطاب فارتفاع الحكم بموت

المكلف ليس نسخا اذ ليس الرفع خطابا رافعا للحكم خطاب سابق لانه قد قيل له الحكم عليك ما دمت حيا
وضع الحكم قاصرا على الحيوة فلا يحتاج الى الرافع الثاني ان لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت
يقتضي دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الرابع ان يكون الخطاب الناسخ متراخيا عن المنسوخ
لا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وليس تشترط فيه تسعة
امور الاول ان يكون رافعا للمثل بالمثل بل يكون رافعا فقط الثاني انه لا يشترط ورود النسخ بعد دخول
وقت المنسوخ بل يجوز قبل وقته الثالث لا يشترط ان يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل
يجوز ورود النسخ على الامر بفعل واحد في وقت واحد الرابع لا يشترط نسخ القران بالقران والسنة با
لسنة فلا يشترط الجنسية بل يكفي ان يكون مما يصح النسخ به الخامس لا يشترط ان يكونا نصين قاطعين
بل يجوز نسخ خبر الواحد بالواحد والمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط ان
يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم
ينقل الينا بلفظ القران والسنة وناسخه نص صريح في القران وكذلك لا يمتنع نسخ المنطوق به باجتهاد
النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه وان لم يكن ثابتا بلفظ ذي صيغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط
ان يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز ان ينسخ كلاهما بالاباحة
وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون الناسخ رافعا حكم المنسوخ كيف ما كان الثامن
لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وفحواه وظاهره كيف كان بدليل انه عليه السلام بين ان اية
وصية الاقاربين نسخت بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث مع ان الجمع بين الوصية
والميراث ممكن وليسا متنافيين تنافيا قاطعا التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل او بما هو اخف بل يجوز
بالمثل والاثقل وغيره بل كما سبق وانما ذكرنا لان مسايل تتشعب عن النظر في ركن المنسوخ والناسخ وهي
مسئلتان في المنسوخ واربع مسائل في المنسوخ به **مسئلة** ما من حكم شرعي الا وهو قابل النسخ خلافا
للمعتزلة فانهم قالوا من الافعال ما له صفات نفسية تقتضي حسنها او قبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة
الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وبنوا
هذا على تحسين العقل وتقبيحه وعلى وجوب الاصلح على الله وجعلوا لسببه على الله تعالى في الامر والنهي وربما
بنوا هذا على صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول
ابطلناها وسلمنا انه يجب على الله تعالى اصل التكليف كان فيه صلاح العباد او لم يكن نعم بعد ان كلفهم
لا يمكن ان ينسخ جميع التكاليف لانه يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة
النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم ايضا انه لا يجوز ان يكلفهم
ان لا يعرفوه وان يحرم عليهم معرفته لان قوله اكلفك ان لا تعرفني يتضمن المعرفة اي اعرفني اي كلفتك

ان لا تعرفني وذلك محال ويمتنع التكليف به عند من منع تكليف المحال وكذلك لا يجوز ان يكلفه معرفة شيء من الحوادث
على خلاف ما هو به لانه تعالى لا يبيح فعله ولا تركه **مسئلة** الاية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها
ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها جميعا وظن قوم استحالة ذلك فيقول هو جائز عقلا وواقع شرعا
اما جوازه عقلا فان التلاوة وكتبها في القران وانعقاد الصلوة بها كل ذلك حكمها كما ان التحريم والتحليل
المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل النسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة مع الحكم
ممتنع لانه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم فما انزله الله الا ليتلى ويثاب عليه
فكيف يرفع قلنا واي استحالة في ان يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن انزل على رسول الله صلى
عليه بلفظ معين فان قيل فان جاز نسخه فلينسخ الحكم معه لان الحكم تبع التلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ
الاصل قلنا لا بل التلاوة وانعقاد الصلوة بها حكم اخر وليس باصل وانما الاصل دلالتها وليس في نسخ
تلاوتها والحكم بالمنع من الصلوة لا ينعقد بها نسخ دلالتها فكم من دليل لا يتلى ولا ينعقد به صلوة وهذه الاية
دليل لنزولها وورودها لا لكونها متلوة في القران والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها ولا يجعلها كانها
غير واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز ان ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة
لا علة فاذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله القديم ولا ينعدم ذلك ولا يتصور
رفعه ونسخه واذا قلنا الاية منسوخة اردنا به انقطاع تعلقها عن العبد وانقطاع مدلولها وحكمها
لا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع المدلول مع بقاء الدليل قلنا انما
يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالته ثم الذي يدل على
وقوعه سمعا قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الاية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها
بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقربين متلوة في القران وحكمها منسوخ بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث ونسخ تقديم الصدقة امام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التربص حولا عن المتوفى عنها زوجها
والاذى والحبس عن اللاتي يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة واما نسخ التلاوة فقد تظاهرت
الاخبار بنسخ تلاوة اية الرجم مع بقاء الحكم وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
واشتهر عن عائشة رضي الله عنها انها قالت انزلت عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات وليس
ذلك في الكتاب **مسئلة** يجوز نسخ القران بالسنة والسنة بالقران لان الكل من عند الله فالمانع منه
ولم يعتبر التجانس مع ان العقل لا يحيله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس
ليس في القران وهو من السنة وناسخه في القران وكذلك قوله فالان باشروهن نسخ لتحريم المباشرة
وليس التحريم في القران ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا بالسنة وصلوة الخوف
وردت في القران ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انجلاء القتال حتى قال يوم الخندق وكذا

الصلوة ملا الله قبورهم نارا حبسونا عن الصلوة الوسطى وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرر رسول الله صلى الله
عليه من العهد والصلح واما نسخ القران بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله صلى الله عليه وسلم
الا لا وصية لوارث لان اية المواريث لا تمنع الوصية اذ الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله
لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ لامساكهن في البيوت
وهذا فيه نظر لانه عليه السلم بين ان اية الميراث نسخت اية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين
ان الله قد جعل لهن سبيلا وكان قد وعد الله سبحانه به فقال او يجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي
رضي الله عنه لا يجوز نسخ السنة بالقران كما لا يجوز نسخ القران بالسنة وهو اجل من لا يعرف هذه الاحوال
في النسخ فكانه قال انما تنسخ السنة بالسنة اذ ينسخ رسول الله صلى الله عليه سنته بسنته ويكون هو
مبينا للكلام نفسه وللقران فلا يكون القران مبينا للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلانه لم ينقل
والا فلم يقع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في جوازه عقلا فلا يخفى انه نسخ من القران وجوب التحول الى الكعبة
وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع هذا فقد
نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خاملة مندرسة انما نسخت في هذا التقدير والحكم بان ذلك
لم يقع اصلا تحكم محض وان قال الاكثر كان كذلك فربما لا ينازع فيه واحتجوا بقوله تعالى قال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا انه
لا ينسخ القران بالسنة قلنا ولا خلاف في انه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل بوحي اليه لكن لا يكون بنظم القران
وان جوزنا له النسخ بالاذن في الاجتهاد فيكون من الله تعالى والحقيقة ان الناسخ هو الله تعالى على لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم والمقصود انه ليس من شرطه ان ينسخ حكم القران بقران بل على لسان رسوله
بوحي ليس من القران وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار والمنسوخ باعتبار وليس له كلامان
احدهما قران والاخر ليس بقران وانما الاختلاف في العبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يامر بتلاوته
فيسمى قرانا وربما دل بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول صلى الله عليه والناسخ هو الله
تعالى على كل حال على انهم طالبوه بقران مثل هذا القران فقال لا اقدر عليه من تلقاء نفسي وما طالبوه
بحكم غيره فاين من هذا نسخ القران بالسنة وامتناعه واحتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فبين ان الاية لا ينسخ الا بمثلها او خير منها والسنة لا تكون مثلها ثم تمدح فقال الم
تعلم ان الله على كل شيء قدير فبين انه لا يقدر عليه غيره قلنا قد حققنا ان الناسخ هو الله تعالى وانه المظهر له
على لسان رسوله للفهم ايانا بواسطة نسخ كتابه ولا يقدر عليه غيره ثم لو نسخ الله تعالى اية على لسان رسوله
ثم اتى باية اخرى مثلها كان قد حقق وعده ولم يشترط ان تكون الاية الاخرى هي الناسخة للاولى ثم نقول
ليس المراد الاتيان بقران اخر خير منها لان القران لا يوصف بكون بعضه خيرا من بعض فقد قدمنا

او تحويلها

او تحويلها بل معناه ان ياتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه اخف او لكونه اجزل ثوابا **مسئلة** الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب او سنة
اما السنة فنسخ المتواتر منها بالمتواتر والاحاد بالاحاد واما نسخ المتواتر بالاحاد فاختلفوا في وقوعه سمعا
وعقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان اهل مسجد قبا تحولوا الى الكعبة بقول واحد اخبرهم وكان ذلك
ثابتا بطريق قاطع فقبلوا نسخه من الواحد والمختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان
رسول الله صلى الله عليه بدليل قصة قبا وبدليل انه كان ينفذ احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون
الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على ان القران والمتواتر
المعلوم لا يرفع بخبر الواحد بل لم يلق من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى ان القران
لا ينسخ بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا الرجم ما عرفنا وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القران وقال الشافعي لا
يجوز نسخ القران بالسنة وان تواترت وليس يمتنع ان يقال تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي
وحرمنا ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن واما حديث قبا فلعله
انضم اليه من القراين ما اورث العلم قلنا تقدير قراين معرفة يوجب ابطال اخبار الاحاد وحمل عمل الصحابة
على المعرفة بالقراين ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل واما قولهم انه رفع للقاطع فباطل اذ لو كان ذلك
بكذب الناقل ولسنا نقطع بذلك بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط ان لا يرد خبر بنسخه كما
ان البراءة الاصلية مقطوع بها وترفع بخبر الواحد لانه يفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل
تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلم اشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم
يستحيل ان يشيع الحكم ويكل النسخ الى الاحاد كما يشيع العموم ويكل التخصيص الى الظن **مسئلة** لا يجوز
نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جليا كان او خفيا هذا
ما قطع به الجمهور الا شذوذ منهم قالوا ما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل والاجماع
وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وبين البيان
تقرير والرفع ابطال وقال بعض اصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن نقول لفظ الجلي مبهم فان
اراد به ذلك المقطوع به فصحيح واما المظنون فلا وما يتوهم فيه القطع على ثلث مراتب الاولى ما يجري
مجرى النص واوضح منه كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فان تحريم الضرب مدرك منه فلو كان قد ورد نص باباحة
الضرب كان هذا نسخا لانه اظهر من المنطوق وفي درجته قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره في ان ما
فوق الذرة كذلك وكذلك قوله وورثه ابواه فلامه الثلث في ان للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد
نص بان العتق لا يسري ثم ورد قوله صلى الله عليه من اعتق شركا له من عبد قوم عليه الباقي لقضينا
بسراية العتق في الامة قياسا على العبد لانه مقطوع به اذ علم قطعا قصد الشارع صلى الله عليه الى

الملوك لكونه مطربا الرتبة الثالثة ان يرد نص مثلا باباحة النبيذ ثم نص الشارع حرمت الخمر لشدتها فينسخ اباحة
النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم يتعبد بالقياس نسخنا اليقين اذ لا فرق بين قوله
حرمت لشدتها وبين قوله حرمت كل مشتد ولذلك اقر النظام بالقياس على العلة المنصوصة وان كان
منكر الاصل القياس وسنبين انه ان لم يتعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر لشدتها ليس قاطعا في تحريم
النبيذ بل يجوز ان تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون علة الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود ان
القاطع لا يرفع بالظن بل بالقطع فان قيل استحالة رفعه بالمظنون عقلا او سمعا قلنا الصحيح انه سمعا لا
يستحيل عقلا ان يقال تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على نص اخر نعم يستحيل ان يتعبد بنسخ النص بقياس
مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى ان يصير مفهوما رافعا لنفسه فيكون واجب العمل به
وساقط العمل به فان قيل وما دليل امتناعه سمعا قلنا يدل عليه انعقاد الاجماع على بطلان كل قياس
مخالف النص وقول معاذ اجتهد راى بعد فقد النص وتزكية رسول الله صلى الله عليه واجماع الصحابة
على ترك القياس باخبار الاحاد وكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهار قولهم عند سماع خبر الواحد لولا
هذا لقضينا باراينا ولان دلالة النص قاطع في المنصوص عليه ودلالة الاصل على الفرع مظنون وكيف
يترك الاقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة رضي الله عنهم في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان
قيل اذا تناقض قاطعان واشكل التاخر فهل يثبت تاخر احدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ قلنا
يحتمل ان يقال اذا ثبت الاحصان بقول الاثنين مع ان الزنا لا يثبت الا باربع دل انه لا احتياط بالشرط
ويحتمل ان يقال النسخ اذا كان بالمتاخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي قول الواحد فهذا محل الاجتهاد والاظهر
قبوله لان احد النصين منسوخ قطعا وانما هذا مطلوب للتعيين مسئله لا ينسخ الحكم بقول الصحابي
نسخ حكم كذا اما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول نسخت حكم كذا فاذا اما اذا قال ذلك نظر في الحكم ان
كان ثابتا بخبر الواحد صار منسوخا بقوله وان كان قاطعا فلا اما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل فلعله ظن
ما ليس بناسخ ناسخا فقد ظن قوم ان الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم ان ذكر ما هو الناسخ
عندي لم نقلده بل ننظر فيه وان اطلق فيحمل على انه لم يطلق الا عن معرفة قطعية قال القاضي وهذا
فاسد بل الصحيح انه ان ذكرنا الناسخ ما نظرنا فيه وقضينا برأينا وان لم يذكره لم نقلده وجوزنا ان يقول
ذلك عن اجتهاد يتفرد به هذا ما ذكره القاضي والاصح عندنا ان يقبل كقول الصحابي امرنا بكذا ونهي عن
كذا فان ذلك يقبل كما سنذكره في كتاب الاخبار ولا فرق بين اللفظين فان قيل قالت عايشة رضي الله
عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه الا وقد احل له النساء اللاتي حظر عليه بقوله تعالى يا ايها النبي
انا احللنا لك ازواجك فقبلتم النسخ بها قلنا ليس فيه تصريح بالنسخ اعتمادا ومن قبل فانما قبل للدليل الناسخ وقد
صلح للنسخ ولم يقل منه بها خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ اعلم انه اذا تناقض نصان فالناسخ

هو المتاخر ولا يعرف تاخر بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الاول ان يكون في اللفظ ما يدل عليه
كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني ان تجمع الامة في حكم على انه المنسوخ وان ناسخه متاخر الثالث
ان يذكر الراوي التاريخ مثل ان يقول سمعت عام الخندق او عام الفتح وكان المنسوخ معلوما قبله ولا فرق
بين ان يروي الناسخ والمنسوخ راو واحد او راويان ولا يثبت التاخر بطريق الاول ان يقول الصحابي كان
الحكم علينا كذا ثم نسخ لانه ربما قاله عن اجتهاد الثاني ان يكون احدهما مثبتا في المصحف وراء الاخر لان السور
والايات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتاخر الثالث ان يكون راويه من احداث الصحابة
فقد ينقل الصبي عمن تقدمت صحبته وقد ينقل الاكابر عن الاصاغر وبعكسه الرابع ان يكون الراوي
اسلم عام الفتح اذ لعله سمع في حالة كفره ثم روى بعد الاسلام او سمع ممن سبق بالاسلام الخامس ان يكون
الراوي قد انقطعت صحبته فربما يظن ان حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس من ضرورة
من تاخرت صحبته ان يكون حديثه متاخرا عن وقت انقطاع صحبة غيره السادس ان يكون احد الخبرين
على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية فربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله لا وضوء مما مست
النار لا يجب ان يكون متقدما على ايجاب الوضوء مما مسته النار اذ يحتمل انه اوجب ثم نسخ والله اعلم
قد فرغنا من الاصل الاول من الاصول الاربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاصل الثاني من اصول الادلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول رسول الله صلعم
حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولامر الله تعالى ايانا باتباعه ولانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لكن
بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلعم حجة على من سمعه شفاها فاما نحن فلا
يبلغنا قوله الا على لسان المخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الاحاد فلذلك اشتمل الكلام في هذا الاصل
على مقدمة وقسمين قسم في اخبار التواتر وقسم في اخبار الاحاد ويشتمل كل قسم على ابواب اما
المقدمة ففي بيان الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن الرسول صلعم وهي على خمس مراتب الاولى وهي
اقواها ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني رسول الله صلعم او حدثني او شافهني
فهذا لا يتطرق اليه احتمال وهو الاصل في الرواية والتبليغ قال رسول الله صلعم نضر الله امرا سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها الحديث الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا او اخبرنا او حدثنا
فهذا ظاهر النقل اذا صدر عن الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه فلا يستحيل ان يقول الصحابي ذلك اعتمادا على ما
بلغه تواترا او بلغه على لسان من يثق به ودليل الاحتمال ما روي عن ابي هريرة عن رسول الله صلعم انه قال
من اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني الفضل بن العباس فارسل الخبر اولا ولم يصرح
وروى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلعم انه قال انما الربا في النسيئة فلما روجع فيه انه سمعه من اسامة

ابن زيد الا ان هذا وان كان محتملا فهو بعيد بل الظاهر ان الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقوله
الا وقد سمع بخلاف من لم يعاصر رسول الله صلى الله عليه فان قرينة حاله تعرفنا انه لم يسمع فلا يوهم اطلاقه
السماع بخلاف الصحابي فانه اذا قال قال رسول الله صلعم اوهم السماع فلا يقدم عليه الا عن سماع هذا هو الظاهر
وجميع الاخبار انما نقلت الينا كذلك اذ تقديما لا قال ابو بكر قال رسول الله صلعم قال عمر قال رسول الله صلعم
ولا يفهم من ذلك الا السماع الثالث ان يقول الصحابي امر رسول الله صلعم ولا يفهم من ذلك بكذا او نهى عن
كذا فهذا يتطرق اليه احتمالان احدهما في سماعه كما في قوله قال والثاني في الامر اذ ربما يرى ما ليس بامر
امرا فقد اختلف الناس في ان قوله افعل هل هو امر فلاجل هذا قال بعض اهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ
والصحيح انه لا يظن بالصحابي اطلاق ذلك الا اذا علم تحقيقا انه امر بذلك بان يسمعه يقول امرتكم بكذا
او بان يقول افعلوا وينضم اليه من القراين ما يعرفه كونه امرا ويدرك ضرورة قصده الى الامر اما احتمال
بنائه الامر على الغلط والوهم فلا نطرقه على الصحابة بغير ضرورة بل نحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة
ما امكن ولهذا لو قال قال رسول الله كذا ولكن شرط شرطا ووقت وقتا فيلزمنا اتباعه ولا يجوز ان
يقول لعله غلط في فهم الشرط والتاقيت فراى ما ليس شرطا شرطا ولهذا يجب ان يقبل قول الصحابي
نسخ حكم كذا والا فلا فرق بين قوله نسخ وبين قوله امر ولذلك اطلق علي رضي الله عنه وقال امرت ان
اقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمثله ان يقول امرت الا عن مستند يقتضي الامر
ويتطرق اليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم ان مطلق هذا يقتضي امر جميع الامة
والصحيح ان من يقول بصيغة العموم ايضا ينبغي ان يتوقف في هذا لاحتمال ان يكون ما سمعه امرا للامة
او لطايفة او لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له ان يقول امر فيتوقف فيه الى الدليل لكن يدل عليه ان
امره للواحد امر للجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر او حيض ولو كان كذلك لصرح به الصحابي
كقوله امرنا اذا كنا مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ثم لو قال امرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي
انه لا يطلقه الا في امر الامة حمل عليه والا احتمل ان يكون امرا له وللامة او لطايفة الرابعة
ان يقول امرنا بكذا ونهينا عن كذا فيتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلثة واحتمال رابع وهو
الامر فانه لا يدري انه رسول الله صلعم او غيره من الايمة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه فانه محتمل وذهب
الاكثرون الى انه لا يحمل الا على امر الله وامر رسول الله صلعم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل
على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية بكذا فالظاهر انه لا يريد الا سنة
رسول الله صلعم وما يجب اتباعه دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته ولا فرق بين ان يقول الصحابي
ذلك في حياة رسول الله صلعم او بعده فاما التابعي اذا قال امرنا احتمل امر الرسول وامر الامة باجمعها
والحجة حاصلة به ويحتمل امر الصحابة اذ لا يليق بالعالم ان يطلق ذلك الا وهو يريد من تجب طاعته

لكن

لكن الاحتمال في قول التابعي اظهر منه في قول الصحابي الخامسة ان يقول كانوا يفعلون كذا واضافه الى زمان الرسول
صلى الله عليه فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على انه اراد ما علمه الرسول صلعم وسكت عنه
دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسكت عنه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر كنا نفاضل على عهد رسول
الله فنقول خير الناس بعد رسول الله صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا ينكره وكنا نخابر على عهد رسول الله صلعم اربعين عاما حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال
ابو سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله صلعم صاعا في زكوة الفطر من بر وقالت عايشه رضي الله عنها كانوا
لا يقطعون في الشيء التافه واما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة
فيه الا ان يصرح بنقله عن اهل الاجماع فيكون نقلا للاجماع وفي ثبوته بخبر الواحد كلام سياتي فقد ظهر
بهذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلعم وما ليس خبرا عنه والان فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر
الينا وذلك اما بنقل التواتر او الاحاد

القسم الاول من هذا الاصل

الكلام في التواتر وفيه ابواب

الباب الاول

في اثبات ان التواتر يفيد العلم ولنقدم عليه حد الخبر وحده انه القول الذي يتطرق اليه
التصديق او التكذيب او هو القول الذي يدخله الصدق والكذب وهو اولى من قولهم يدخله الصدق
والكذب اذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق
اصلا والخبر قسم من اقسام الكلام القايم بالنفس واما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها
مثل قول القايل زيد قايم وضارب وليس هذا خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد الى التعبير بهما
في النفس ولهذا اذا صدر من نايم او مغلوب لم يكن خبرا واما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه اذا
وجد لم يتغير بقصد القاصد اما اثبات كون التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا
العلوم في الحواس وانكروا هذا وحصرهم باطل فانا بالضرورة نعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد
كون الشيء قديما محدثا وامور اخر ذكرناها في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس
معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل ان في الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم
يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وابي حنيفة بل في الدول والوقايع الكبيرة فان
قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفنا كما قلنا من خالف في هذا فانما يخالف بلسانه او من خبط
في عقله او عناد ولا يصدر هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو تركنا ما علمناه ضرورة بقولكم
للزمكم ترك المحسوسات لخلاف السوفسطائية اما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى ان هذا
العلم نظري فانا نقول النظري هو الذي يجوز ان يعرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض
الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من اهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصدا

وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ووجود الشافعي
فان عنيتم بكونه نظريا اشياء من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس
مقدمتان احداهما ان هؤلاء مع اختلاف احوالهم ومع كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على
الصدق والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا
مسلم ولا بد ان تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل لها العلم وان لم تتشكل في النفس هذه المقدمات
بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم تشعر بشعورها به وتحقيق القول فيه ان الضروري
ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذا ليس بضروري
لانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل دون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري
ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى اوليا وليس باولي
اعني العلم كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بوسط وهو ان النصف احد جزئي الجملة
المساوي للاخر والاثنان احد الجزئين المساوي للباقي من جملة الاربعة فهو اذن نصف فقد حصل هذا
العلم بواسطة لكنها حاضرة في الذهن جلية ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هي نصف اثنين وسبعين
يفتقر فيه الى تامل ونظر حتى نعلم ان هذه الجملة تنقسم بجزئين متساويين احدهما ستة وثلاثون
فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة المقدمات وما هو كذلك فما ليس باولي هل يسمى ضروريا
وهذا ربما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولي لا عما نجد انفسنا مضطرين
اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية انها ليست اولية وكذلك العلم
بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات كقولنا الماء مرو
والخمر مسكر كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب فان قيل فلو استدل مستدل على كونه غير ضروري بانه لو كان
ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصور الخلاف فيه فهذا الاستدلال صحيح ام لا قلنا ان كان
الضروري عبارة عما نجد انفسنا مضطرين اليه فبالضرورة نعلم من انفسنا انا مضطرون اليه وان
كان عبارة عما حصل بغير واسطة فيجوز ان يحتاج في معرفة ذلك الى التامل ويقع الشك فيه كما يتصور
ان يعتقد شيئا على القطع ويتردد في ان اعتقاده علم محقق ام لا

الباب الثاني في شروط التواتر

وهي اربعة الاول ان يخبروا عن علم لا عن ظن فان اهل بغداد لو اخبرونا عن طاير انهم ظنوه حماما او عن
شخص انهم ظنوه زيدا لم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيدا وليس هذا معللا بان حال المخبر لا يزيد على
حال المخبر لانه كان في قدرة الله سبحانه ان يخلق لنا العلم بخبرهم عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك
الشرط الثاني ان يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس اذ لو اخبرنا اهل بغداد عن حدث العالم وعن
صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا ايضا معلوم بالعادة والا كان في قدرة الله تعالى ان يجعل ذلك

سببا للعلم في حقنا الشرط الثالث ان يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد فاذا
نقل خلف عن سلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر
اهل كل عصر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم
في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية بنقل
النص على امامة علي والعباس وابي بكر وان كثر عدد الناقلين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا
وضعه الاحاد اولا وافشوه ثم كثر الناقلون في عصره وبعده في بعض الاعصار فلم تستو فيه الاعصار
فالشرط انما حصل في بعض الاخبار بعض الاعصار فلذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه
بالنبوة ووجود ابي بكر وعلي وانتصابهما للامامة فان ذلك لما تساوى فيه الاطراف والواسطة حصل
لنا علما ضروريا لا نقدر على تشكيك انفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام
وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد ويتشعب الغرض منه برسم مسايل **مسئلة** عدد المخبرين ينقسم
الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى زايد وهو الذي يحصل العلم ببعضه
وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية فالكامل وهو اقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكنا بحصول العلم
الضروري نتبين كمال العدد لا انا بكمال العدد نستدل على حصول العلم فاذا عرفت هذا فالعدد الكامل
الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور ان لا يفيد العلم في بعض الوقايع قال القاضي ذلك محال
بل كل ما يفيد العلم في واقعة فيفيد في كل واقعة واذا حصل العلم لشخص فلا بد وان يحصل لكل شخص
يشاركه في السماع ولا يتصور ان يختلف وهذا صحيح ان تجرد الخبر عن القراين فان العلم لا يستند الا
الى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد الى ساير الوقايع والاشخاص به واحدة وانكر القاضي ذلك ولم يلتفت
الى القراين ولم يجعل لها اثرا وهذا غير مرضي لان مجرد الاخبار يجوز ان يورث العلم عند كثرة المخبرين
ان لم تكن قرينة ومجرد القراين ايضا قد يورث العلم وان لم يكن فيه اخبار فلا يبعد ان تنضم القراين
الى الاخبار فتقوم بعض القراين مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا الا بمعرفة معنى القرينة
وكيفية دلالتها فنقول لا شك في انا نعرف امورا ليست محسوسة اذ نعرف من غيرنا حبه لانسان وبغضه
له وخوفه منه وغضبه وخجله وهذه احوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات
احادها ليست قاطعة بل يتطرق اليها الاحتمال ولكن تميل النفس بها الى اعتقاد ضعيف ثم الثاني
والثالث يؤكد ولو افرد احادها لتطرق اليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما ان قول كل
واحد من عدد التواتر يتطرق اليه الاحتمال لو قدر مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله
انا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بافعال هي افعال المحبين من القيام بخدمته وبذل ماله وحضور مجالسه
لمشاهدته وملازمته في ترداداته وامور من هذا الجنس فان كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل

ذلك لغرض اخر يضمر لا لحبه لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات الى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك ببغضه اذا رئي
منه افعال ينتجها البغض وكذلك يعرف خجله وغضبه لا بمجرد حمرة وجهه لكن الحمرة احدى الادلة وكذلك
نشهد الصبي يرتضع مرة بعد اخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن الى جوفه وان لم نشاهد اللبن في الضرع
لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالفم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه
دلالة ما مع ان ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه ان المراة الشابة لا يخلو ثديها عن
لبن ولا تخلو حلمتها عن ثقب ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن وكل ذلك يحتمل
خلافه نادرا وان لم يكن غالبا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع انه لم يتناول طعاما اخر صار
قرينة ويحتمل ان يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل انه تناول شيئا اخر لم نشاهده وان كنا
نلازمه في اكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلايل كاقتران الاخبار وتواترها فكل دلالة شاهدة
يتطرق اليها احتمال كقول كل مخبر على حياله وينشا من الاجتماع العلم وان كان هذا مدركا سادسا من مدارك
العلوم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات
فليلحق بها هذا فاذا كان هذا غير منكر فلا يبعد ان يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قراين لو
تجرد عن القراين لم يفد العلم فانه اذا اخبر خمسة او ستة عن موت انسان لم يحصل العلم بصدقهم لكن اذا
انضم اليه خروج والد الميت حاسر الراس حافي الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه وراسه
وهو رجل كبير ذو منصب ومروة لا يخالف عادته ومروته الا عن ضرورة فيجوز ان يكون هذه قرينة تنضم
الى قول اولئك فتقوم في التاثير مقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة يدل عليه وكذلك العدد
الكثير ربما يخبرون عن امر يقتضي ايالة الملك وسياسته اظهاره والمخبرون من روساء جنود الملك
فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الايالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك
لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يوثر في النفس تاثيرا لا ينكر فلا ادري لم انكر القاضي ذلك وما برهانه على
استحالته فقد بان لهذا ان العدد يجوز ان يختلف بالوقايع والاشخاص فرب شخص انغرس في نفسه
اخلاق تميل به الى سرعة التصديق ببعض الاشيا فيقوم ذلك مقام القراين وتقوم تلك القراين مقام
خبر بعض المخبرين فتشبه ذلك لا برهان على استحالته فان قيل فهل يجوز ان يحصل العلم بقول واحد
قلنا قد حكي عن الكعبي جوازه ولا يظن بمعتوه تجويزه مع انتفا القراين اما اذا اجتمعت قراين فلا يبعد
ان تبلغ القراين مبلغا لا يبقى بينها وبين اثارة العلم الا قرينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك
القرينة فهذا مما لا نعرف استحالته ولا نقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعرف بالتجربة ولم نجربه
ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزما بقول الواحد مع قراين احواله ثم انكشف انه كان تلبيسا
هذا احال القاضي ذلك وهذا كلام في الواقع مع بقاء العادات على المعهود فاما لو قدرنا خرق العادة فالله

قادر

قادر على ان يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا من ان تنضم اليه القراين **مسألة** قطع القاضي بان
قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانها بينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي فيها العرض على المزكين لتحصيل غلبة
الظن ولا تطلب غلبة الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة فانا لا نصادف انفسنا مضطرين الى تصديق
المخبر الاربعة اما اذا اقترنت قراين مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلا من
مجرد الخبر بل من القراين مع الخبر والقاضي يحيل ذلك مع القراين ايضا **مسألة** قال القاضي اعلم ان
الاربعة ناقص اما الخمسة فاتوقف فيهم لانه لم يقم فيه دليل الاجماع وهذا ضعيف لانا نعلم بالتجربة ذلك
فكم من اخبار نسمعها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم فهو اذن ناقص لا شك فيه **مسألة** اذا
اذا فقدنا القراين فاقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وليس معلوما لنا
ولا سبيل لنا الى معرفته لانا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة وبوجود الشافعي وبوجود الانبياء عند
تواتر الخبر الينا وانه كان بخبر المائة او المائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وان تكلفناه فسبيل التكليف
ان نراقب انفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة من موضع القتل ودخلوا علينا
يخبرون عن قتله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تاكيده الى
ان يصير ضروريا لا يمكننا ان نشكك فيه انفسنا فلو تصورنا الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم
فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لامكن الوقوف ولكن درك تلك اللحظة التي يحصل
العلم فيها ضرورة عسير فانه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز الى
ان يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى ان ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء
من الاشكال وتعذر على قوة البشر ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالاربعين اخذا
من الجمعة وقوم الى التخصيص بالسبعين اخذا من قوله تعالى واختار موسى سبعين رجلا لميقاتنا
وقوم الى التخصيص بعدد اهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه
ويكفي تعارض اقوالهم دليلا على فسادها فاذن لا سبيل لنا الى حصر عدده لكنا بالعلم الضروري
نستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم
بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده قلنا كما نعلم ان الخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر وان كنا
لا نعلم اقل مقداره ونعلم ان القراين تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل
درجاتها **مسألة** العدد الكامل اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط
في حصول العلم الا شرطان احدهما كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد
كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني فيعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم في قوله اني شاهدت
ذلك بل بناه على توهم وظن او كذب متعمدا لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا

احد الادلة على ان الاربعة ليسوا عدة التواتر اذ القاضى اذا لم يحصل له العلم بصدقهم جاز له القضا بغلبة الظن بالاجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم او كذب واحد منهم ولقطعنا بان فيهم كاذبا او ستوهما ولا تقبل شهادة اربعة نعلم ان فيهم كاذبا او ستوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا والكثرة تستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب من اتفاق وتستحيل وقوعهم تحت ضبط وتباعدهم على الكذب بحيث يكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ما ذا تحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين اما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذى يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحتمل منهم التواطى لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل منهم التواطى مع الانكتام فان كانوا مبلغا يستحيل التواطى عليهم مع الانكتام فلا يستحيل الانكتام فى الحال الى ان يتحدث به فى ثانى الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتهم انما لم يفد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل سمعوا عن سلف وهم صادقون لكن السلف لما شعر لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل عليهم التواطى مع الانكتام وقد يتواطأ الخلف ان عددهم كامل لا يحتمل التواطى فيغلطون فى الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلطهم خاتمة لهذا الباب فى بيان شروط فاسدة ذهب اليها قوم وهى خمسة الاول شرط قوم فى عدد التواتر ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد لان الحجيج باجمعهم لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون واهل الجامع اذا اخبروا عن نائبة فى الجمعة منعت الناس من الصلوة علم صدقهم مع انهم يحويهم مسجد فضلا من البلد وكذلك اهل المدينة اذا اخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حصل العلم وقد حواهم بلد الثانى شرط قوم ان يختلف انسابهم فلا يكونوا بنى اب واحد وتختلف اوطانهم فلا يكونوا فى محلة واحدة وتختلف اديانهم فلا يكونوا من مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر فى امكان تواطيهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم يكن كثرة امكن تواطيهم من بنى الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن اهل بلد كما يمكن من اهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين بل اذا اخبروا عن قتل وقتة وواقعة بل نعلم صدق اهل قسطنطينية اذا اخبروا عن موت قيصر فان قيل فلنعلم صدق النصارى فى نقل التثليث عن عيسى عليه السلم وصلبه وقتله قلنا لم ينقلوا التثليث توقيفا وسماعا من عيسى عليه السلم بنص صريح لا يحتمل التاويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على معناها كما توهمت المشبهة التشبيه من ايات واخبار لم يفهموا معناها ولو التواتر ينبغى ان يصدر عن محسوس واما قتل عيسى عليه السلم فقد صدقوا فى انهم راوا شخصا شبه عيسى عليه السلم مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه فى المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا ارى روجته

وولا فعله شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه فى المحسوس وذلك زمان النبوة لاثبات صدق النبى وذلك لا يوجب الشك فى غير ذلك الزمان اذ لا خلاف فى قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعبانا وخرق العادة به لتصديق النبى ومع ذلك اذا اخذنا العصا لم نخف من انقلابها ثعبانا لانه لا عادات فى زماننا هذا فان قيل خرق العادة فى زماننا جائز كرامة للاولياء فلعل وليا من الاولياء دعا الله بذلك فاجابه فليشك فلا امكان ذلك قلنا اذا فعل الله ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضرورى الحاصل بالعادات فاذا وجدنا من انفسنا علما ضروريا بانه لم يقلب العصا ثعبانا ولا الجبل ذهبا ولا الحصاة فى الحال جواهر ويواقيت قطعنا بان الله سبحانه لم يخرق العادة وان كان قادرا عليه الثالث شرط قوم ان يكونوا اولياء المؤمنين وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا اخبروا عن موت ملكهم الرابع شرط قوم ان يكونوا محمولين بالسيف على الاخبار وهذا فاسد لانهم ان حملوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضرورى وان صدقوا ولو ان اهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه وشهادة كثرتهما قطعا حصل العلم بقولهم فان قيل هل يتصور عدد لا يحصل العلم بقولهم اذا اخبروا عن اختيار ولا يحصل اذا اخبروا عن اكراه قلنا احال القاضى ذلك من حيث انه يحصل العلم بقول من يخبر عن ضرورة مختارا او مكرها اذا علمنا ان النفس تشعر بان ها ولاء مع كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كون السيف جامعا امكن ان لا يحصل العلم الخامس شرط الروافض ان يكون الامام المعصوم فى جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم من غير تواتر لانه معصوم فاى حاجة الى الاخبار غيره ويجب ان لا يحصل العلم بقولهم على التواتر الذين عرفوا عليهم ادنى فيهم معصوم وان لا يلزم حجة الامام الاعلى من شاهده من اهل بلده وسمع منه دون ساير البلاد وان لا تقوم الحجة بقول امرايه ورسله وقضاته وروايه اذ ليسوا معصومين وان لا يعلم موت امير وقتله ووقوعه فتنة وقتال فى غير مصره وكل ذلك لازم على هذيانهم الباب الثالث فى تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه وهى ثلثة اقسام الاول ما يجب تصديقه وهى سبعة الاول ما اخبر عنه عدد التواتر يجب تصديقهم ضرورة وان لم يدل عليه دليل اخر وليس فى الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار الا المتواتر وما عداه انما يعلم صدقه بدليل اخر يدل عليه سوى نفس الخبر الثانى ما اخبر به الله تعالى فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان اولهما اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم من امتناع الكذب على الله تعالى والثانى ان كلامه قايم بنفسه ويستحيل الكذب فى كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال الثالث خبر الرسول ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على ايدى الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لعجز البارى عن تصديق رسله والعجز عليه تعالى محال الرابع ما اخبرت عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول المعصوم من الكذب وفى معناه كل شخص اخبر الله عنه او رسوله بانه صادق لا يكذب الخامس كل خبر

وافق ما اخبر الله عنه ورسوله او الامة او من صدقه او دل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا
السادس كل خبر ذكر المخبر بين يدي رسول الله صلعم بمسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان
كذبا لما جاز له السكوت عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين السابع كل خبر ذكر بين يدي جماعة امسكوا
عن تكذيبه والعادة تقتضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت وذلك بان يكون الخبر وقع في نفوسهم
ولو علم يمتنع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث يكتم التواطؤ ولا يتحدثون به وعلى هذا الطريق
ثبت كثير اعلام رسول الله صلعم اذ كان ينقل بمشهد جماعة فكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت
على الكذب على مثلهم فيما يحمل بشرط ترك النكير كما سبق تنزله منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد امرا بمشهد
جماعة وادعى علمهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد لم
يثبت صدقه لاحتمال انهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يستند الى مشاهدة وكانوا عددا
يستحيل عليهم الانسلال تحت داع واحد في السكوت عن تكذيبه متصديق بينهم فان قيل فهل يدل
على الصدق تواتر الخبر من جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدا ولا التوافق من اتفاق قلنا
احال القاضي ذلك وقال هم يورث العلم ضرورة ان بلغوا اعداد التواتر في علم الله تع فان لم يورث العلم
الضروري دل على نقصان العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في احوالهم بل نعلم قطعا كذبهم
او اشتمالهم على كاذب او متوهم وهذا على مذهبه لانه اذ لم ينظر الى القرائن اما من نظر الى القرائن فلا
يبعد ان يعلم صدقهم بنوع من النظر فان قيل الخبر الواحد الذي عملت به الامة هل يجب تصديقه قلنا ان
عملوا على وفقه فلعلهم عملوا بدليل اخر وان عملوا به ايضا فقد امروا بالعمل بخبر الواحد وان لم
يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه فان قيل فلو قدر الراوي كاذبا لكان عمل الامة بالباطل وهو خطا
ولا يجوز ذلك على الامة قلنا الامة ما تعبدوا الا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد عملوا على
ظنهم كالقاضي اذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئا وان كان الشاهد كاذبا بل كان مصيبا لانه
لم يؤمر الا به **القسم الثاني** من الاخبار ما يعلم كذبه وهو اربعة الاول ما يعلم خلافه بضرورة العقل
او نظره او الحس والمشاهدة او اخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمدارك الستة المذكورة
كمن اخبر عن الجمع بين الضدين واحياء الموتى في الحال وانا على جناح نسر او جبه بحر وما يعتقد خلافه
الثاني ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فانه ورد مكذبا لله ولرسوله
وللامة الثالث ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب اذا قالوا حضرنا
معه في ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة اصلا الرابع ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث
به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع احالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كما لو اخبر
مخبر بان امير البلد قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث به اهل السوق فيقطع بكذبه اذ لو صدق

لتوفرت الدواعي على نقله ولاحالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذا الطريق عرفنا كذب من ادعى معارضة القران
ونص الرسول صلعم على نبي اخر بعده وانه اعقب جماعة من الاولاد الذكور ونصه على امام بعينه على ملا من الناس
وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وامثال ذلك مما اذا كان احالت العادة كتمانه فان قيل فقد انفرد الاحاد بنقل
ما توفر الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده الحج او قرانه وكدخول الكعبة وصلاته فيها وانه نكح ميمونة
وهو محرم وانه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراده بالرؤية حتى
لم يشاركه احد فيها وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود وعدد يسير معه وكان ينبغي ان يراه كل
مؤمن وكافر وباد وحاضر ونقل النصارى معجزات عيسى ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من اعظم العلامات
ونقلت الامة القران ولم ينقلوا بقية معجزات الرسول عليه السلام كنقل القران في الشيوع ونقل الناس اعلام
الرسل ولم ينقلوا اعلام شعيب عليه السلام ونقلت الامة سور القران ولم ينقلوا المعوذتين نقل غيرها حتى
خالف ابن مسعود في كونها من القران وما عم به البلوى من المس واللمس ونحوه وكل هذا نقض على هذه القاعدة
قلنا الجواب ان افراد رسول الله صلعم وقرانه ليس مما يجب ان ينكشف وان ينادي به رسول الله صلعم على الكافة
بل لا يطلع عليه الا من اطلع على نيته باخباره اياه ثم ظهر على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا
واما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون مع تعذر ليه مع واحد واثنين فلا يقع شائعا لما توفرت
الدواعي على دوام نقله لانه ليس من اصول الدين ولا من فرايضه ومهماته واما دخوله مكة عنوة فقد وقع
على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وتمام التمكن والاستيلاء وبذله الامان لمن دخل
دار ابي سفيان ولمن القى سلاحه واعتصم بالكعبة كل ذلك غير مختلف فيه لكن استدل بعض الفقهاء
بما روى انه ودا قوما قتلهم خالد بن الوليد على انه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة للاحاد ممكن الى ان
يزال بالنظر وان يكون ذلك بنوع خاص من قوم وسبب مخصوص واما انفراد الاعرابي برؤية الهلال فممكن
وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الاولى لخفاء الهلال ودقته فينفرد به من يحد بصره ويصدق
في الطلب رغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة او اتفاق واما انشقاق القمر فهي اية ليلية
وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة رواه من ناظره النبي صلعم من قريش ونبهه على النظر
اليه وما انشق منه الا شعبة ثم عاد صحيحا في لحظة فكم من انقضاض كوكب وزلزلة وامور هائلة
من ريح وصاعقة بالليل لا يتنبه له الاحاد على ان مثل هذا انما يعلمه من قيل له انظر اليه فانشق عقيب
القول والتحدي ومن لم يعلم ذلك ووقع عليه بصره ربما توهم انه خيال انقشع او كوكب كان تحت القمر
فتجلى القمر عنه او قطعه سحاب سترت قطعة منه فلهذا لم يتواتر نقله واما نقل القران دون سائر المعجزات
فلامرين احدهما ان الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقران واستقلالها به على نقل ما يقع بعده
بحيث يقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقران الذي هو اعظم الايات ولان غير القران انما ظهر في حق

كل واحد منهم ودعا الظهر بين نفر يسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد اخرى ويلقيه الى كافتهم قصدا ويامرهم بحفظه
وبالتلاوة له وبالعمل بموجبه واما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شايعا من القرآن كساير السور وابن مسعود لم
ينكر كونهما من القرآن لكن انكر اثباتهما في المصحف واثبات الحمد ايضا لانه كانت السنة عنده ان لا يثبت الا ما امر النبي
باثباته وكتبته ولم يجده كتبه ذلك ولا سمع امره به وهذا تاويل وليس جحدا لكونه قرانا ولو جحده لكان فسقا
عظيما لا يضاف مثله الى صحابي واما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد فلعله لم يتكلم الا بحضرة
نفر يسير ومرة واحدة لتنزيه مريم عليها السلام عما نسبوها اليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك
فاندرس بينهم واما شعيب فمن جحد معجزاته من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون
الى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم اذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص
والتوقيف من نبي ذي معجزة واما الخبر عن الشيء المنكر وما تعم به البلوى فيجوز ان يخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عنه آحادا
ثم ينقله آحادا ولا يستفيض فليس في ذلك ما يعظم في الصدور وتتوفر الدواعي على التحدث به دائما **القسم
الثالث** ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الاخبار الواردة في احكام الشرع والعبادات
مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعلم صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه
اذ لو كان صدقا لما اخلانا الله تعالى من دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل ان يخلينا عن دليل قاطع على صدقه
فليقلب هذا وقيل نعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما اخلانا الله عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوما لهذا الكلام
وكيف يجوز ذلك ويلزم منه ان يقطع بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وبكفر كل قاض ومفت وعجوز
لا نعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا
خلاف المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر معجزة فانا نقطع بكذبه لان النبي هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه
بغير دليل محال وتكليف المحال محال فعلمنا انه لم نكلف تصديقه ولم يكن رسولا الينا قطعا اما خبر الواحد
وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن
مصيبون وان كان هو كاذبا ولو عملنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وان كان هو صادقا فان قيل
انما وجب اقامة المعجزة لتعرف صدقه فيتبعه فيما يشرعه فليجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع
بالمشافهة او الاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافهه به قلنا لا استحالة في ان يقسم الشارع
شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتم والى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم ويكون فرض
من سمع من الرسول صلى الله عليه وسلم العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق
في الخبر وان كان كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل عن قياس وقول شاهد ويمين المدعى عليه
او يمين المدعي مع النكول ولا يحيل شيء من ذلك **القسم الثاني من هذا الاصل** في اخبار الآحاد
وفيه ابواب **الباب الاول** في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه اربع

مسايل

مسايل **مسألة** اعلم انا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فما نقله جماعة من خمسة
او ستة مثلا فهو خبر الواحد وقول الرسول صلى الله عليه وسلم مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد واذا عرفت هذا فنقول
خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف
نصدق بالضدين وما حكي عن المحدثين من ان ذلك يفيد العلم فلعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل او سموا
الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تمسك لهم في
قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فانه اراد به الظن الا ان المراد به العلم الحقيقي فهو علم بكلمة الشهادة التي هي ظاهر
الايمان دون الباطن الذي لم نكلف به والايمان باللسان يسمى ايمانا مجازا ولا تمسك لهم بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وان الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما
يتحقق واما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع اوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل
قطعا ووجوب العمل عنده معلوم قطعا كالحكم بشهادة اثنين ويمين المدعي مع نكول المدعى عليه **مسألة** انكر
منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلا فضلا عن وقوعه سمعا فيقال لهم من اين عرفتم استحالته ابضرورة
ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورات او بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محالا لكان يستحيل
اما لذاته او لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم ايضا ولو التفتنا اليها
فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة ان يروي احد خبرا في سفك دم او استحلال بضع
فربما يكذب فيظن ان سفك الدم هو بامر الله ولا يكون بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في
اباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيقبح من الشرع حوالة الخلق على الجهل
واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون
والجواب ان هذا السؤال ان صدر ممن ينكر الشرايع فيقول له اي استحالة في ان يقول الله تعالى لعباده
اذا طار بكم طاير وظننتموه غرابا فقد اوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب الفعل كما جعلت
زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرك بالحس وجوده
فيكون الوجوب معلوما فاي بعد في ان يكون الواجب هذا الظن فقد استيقنا قطعا واصابة اذ جاز ان يجعل الزوال
او ظن كونه غرابا علامة فلم لا يجوز ان يجعل ظنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوي والشاهد
والحالف فاحكم به ولست متعبدا بمعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه فانت مصيب ممتثل
صدق او كذب ولست متعبدا بالعمل بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تجده من نفسك وهذا
ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك اما اذا صدر هذا من مقر
بالشرع فلا يتمكن منه لانه لا بد تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعاينة الكعبة وخبر الرسول
فهذه خمسة ثم الشهادة قد لا يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانبياء

وقد يظن كشهادة غيرهم ثم الحق المظنون بالمقطوع في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلعم وحكمه مقطوع به وفتوى سائر الائمة
وحكم القضاة مظنون والحق بالمعلوم والكعبة تعلم قطعا بالعيان وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب العمل كما
عند المشاهدة وكذلك خبر الرسول صلعم يجب العمل به عند ظن الصدق كما يجب عند التواتر فلم يستحيل ان يلحق المظنون
بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن اراد ان يفرق بين هذه الخمسة في معنيه او مصلحته لم يتمكن منه اصلا
فان قيل فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا
فاسد بل يجوز ان يجعل علامة في تكليف العمل عند وجود الخبر شيء وكون المخبر صادقا او كاذبا شيء اخر **مسألة**
ذهب قوم الى ان العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الادلة السمعية واستدلوا عليه بامرين احدهما
ان المفتي اذا لم يجد دليلا قاطعا من كتاب او اجماع او سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت
الاحكام ولان النبي صلعم اذا كان مبعوثا الى اهل العصر يحتاج الى انفاذ الرسل اذ لا يقدر على مشافهة الجميع
ولا اشاعة جميع الاحكام على التواتر الى كل احد اذ لو انفذ عدد التواتر الى كل قطر لم يف بذلك اهل مدينته
وهذا ضعيف لان المفتي اذا فقد الادلة القاطعة فيرجع الى البراءة الاصلية والاستصحاب كما لو فقد
خبر الواحد ايضا واما الرسول فليقتصر على من يقدر على تبليغه فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع
فلا يكلف به فليس تكليف الجميع واجبا نعم لو تعبد نبي بان يكلف جميع الخلق ولا يخلو واقعة من حكم
الله تعالى ولا اختصاص عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة في حقه الدليل الثاني انهم قالوا صدق
الراوي ممكن فلو لم نعمل به لكنا قد تركنا امر الله وامر الرسول صلعم فالاحتياط والحزم في العمل وهو باطل من
ثلثة اوجه احدها ان كذبه ممكن فربما يكون عملنا بخلاف الواجب الثاني انه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق
لان صدقه ممكن الثالث ان براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي الاصلي فلا يرفع بالوهم وقد استدل قوم في
نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو اقوى من قوله ان الصدق ممكن فيجب العمل به **مسألة** الصحيح الذي
ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين انه لا يستحيل التعبد بخبر
الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وان التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم من اهل
الظاهر كالقاساني بتحريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان احدهما اجماع الصحابة
على قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلعم الولاة والرسل الى البلاد وتكليفه اياهم تصديقهم
فيما نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين المسلك الاول ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر
الواحد في وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر احادها فيحصل العلم بمجموعها ونحن نشير الى بعضها فمنها ما روي
عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة من ذلك قصة الجنين وقيامه في ذلك وقوله اذكر الله امرا سمع من
رسول الله صلعم شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين
فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلعم بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا

لقضينا

لقضينا فيه بغير هذا اي لم يقض بالغرة اصلا وقد انفصل الجنين ميتا للشك في اصل حياته ومن ذلك انه كان لا يرى
توريث المراة من دية زوجها فلما اخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من
دية زوجها رجع الى ذلك ومن ذلك ما تظاهرت به الاخبار عنه في قصة المجوس انه قال ما ادري ما الذي اصنع في
امرهم وقال انشد الله امرا سمع من رسول الله صلعم فيه شيئا الا رفعه الينا فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد
لسمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ الجزية منهم واقرهم على دينهم ومنها ما ظهر منه
ومن عثمان ومن جماهير الصحابة رضي الله عنهم اجمعين من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين
بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان انه قضى
في السكنى بخبر فريعة بنت مالك بعد ان ارسل اليها وسالها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من
قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلعم حديثا
نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره استحلفته فان حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر
قال قال رسول الله صلعم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث واما كان تحليفه لا لتهمة الكذب ولكن للاحتياط في
سياق الحديث على وجهه والحذر من تغيير لفظه نقلا بالمعنى ولئلا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع
المحقق ومنها ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها ان تصدر حتى
يكون اخر عهدها الطواف بالبيت وانكر على ابن عباس خلافه في ذلك فقيل له ان ابن عباس سال فلانة
الانصارية هل امرها النبي صلعم بذلك فاخبرته فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس ما اراك الا قد صدقت
فرجع الى موافقته بخبر الانصارية ومنها ما روي عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة
وابي بن كعب شرابا من فضيخ اذ نادى منادي رسول الله صلعم الا ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس
الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل اهل
قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم اتاهم ات فاخبرهم بنسخ القبلة فانحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر
من ابن عباس رضي الله عنهما وقد قيل له ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى
بني اسرائيل فقال له ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلعم ثم ذكر قصة
موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر
الواحد وبادر الى التكذيب لاجله والقطع بذلك لاجل رواية ابي بن كعب ومنها ايضا ما روي عن ابي الدرداء
وقد باع معوية شيئا من اواني من ذهب وورق باكثر من وزنه فقال له ابو الدرداء سمعت رسول الله صلعم
ينهى عن ذلك فقال معوية ما ارى بذلك باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معوية اخبره عن
رسول الله وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنها ما اشتهر من جميعهم في اخبار لا تحصى من الرجوع
الى عائشة وام سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن والى فاطمة بنت اسد وفلانة وفلانة مما لا يحصى

كبني ولي زيد واسامة وغيرهم من الصحابة من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم
حتى قال الشافعي رضي الله عنه وجدنا علي بن الحسين يعول على اخبار الآحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم و
نافع بن جبير وخارجة بن زيد وابا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وكذلك كان حال طاوس وعطاء و
مجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول اخبرني ابو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت حديثه
سنة ويقول حدثني ابو هريرة وعروة بن الزبير يقول حدثتني عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى ان
الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز رحمه الله فينقض عمر قضاءه لاجل ذلك و
كذلك ميسرة باليمن ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة
وتابعوهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر احد عليهم في عصر
ولو كان نكير لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتهاره وتوفر الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فثبت
ان ذلك مجمع عليه من السلف وانما الخلاف حدث بعدهم فان قيل لعلهم عملوا باخبار اخر قارنتها او ظواهر او
مقاييس واسباب قارنتها لا بمجرد الاخبار كما قلتم في عملهم بالعموم وصيغة الامر والنهي ليس نصا صريحا
على انهم عملوا بمجرد هذا بل لجامع قرائن قارنتها قلنا لانهم لم ينقل عنهم لفظا انا عملنا بمجرد صيغة الامر والنهي و
العموم وقد قالوا ههنا لولا هذا لقضينا بغير هذا وصرح ابن عمر برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع بن خديج وكذا
في التقاء الختانين لقول عائشة كيف وصيغة العموم والامر والنهي لا تنفك عن قرينة من حال الامر و
المأمور به والامر اما ما يرويه الراوي عن الرسول فاذا اقترن به حتى يكون دليلا لنبيه فنقدر ذلك
كتقدير قرائن في عملهم بنص الكتاب والخبر المتواتر والاجماع وذلك يبطل جميع الادلة وبالجملة فما شدتهم في
طلب الاخبار لا داعي اليها الا العمل بها فان قيل فقد تركوا العمل باخبار كثيرة اتفق قلنا ذلك لفقدهم شرط قبولها
كما سيأتي وكما تركوا العمل بنص الكتاب والاخبار المتواترة لاطلاعهم على نسخها او فوات شرط الامر وانقراض
من كان الخطاب متعلقا به الدليل الثاني ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امراءه وقضاته ورسله وسعاته
الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ احكام الشرع
فمن ذلك تأميره ابا بكر في الموسم سنة تسع وانفاذ سورة براءة مع علي رضي الله عنهما وتحميله فسخ العهود
والعقود التي كانت بينه وبينهم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذا قبض
صدقات اليمن والحكم على اهلها ومن ذلك انفاذه عثمان رضي الله عنه الى اهل مكة متحملا ورسولا مؤديا
عنه حتى بلغه ان قريشا قتلته فقلق لذلك وبايع لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لا
ضرمنها عليهم نارا ومن ذلك توليته على الصدقات والجباية قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان
بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة
بن الجراح وغيرهم من يطول ذكره وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزم اهل النواحي قبول قول رسله

وسعاته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة وخلت دار الهجرة من
الصحابة والانصار وتمكن منه الاعداء وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فان قيل كان قد علمهم تفصيل
الصدقات شفاها وباخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا ولم وجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد
ثم لم يكن بعثه في الصدقات فقط بل في تعليم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان
قيل فيجب عليهم قبول اصل الزكاة والصلاة بل اصل الدعوة والرسالة والمعجزة قلنا اما اصل الصلاة و
الزكاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار اصل الدعوة واما اصل
الرسالة والايمان واعلام النبوة فلا اذ كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وجب عليكم تصديقي وهم لم يعرفوا
بعد رسالته اما بعد التصديق به يمكن الاصغا الى رسوله بالجباية الاصغا اليهم فان قيل فلم يجب قبول
خبر الآحاد اذ دل قاطع على وجوب العمل به كما دل الاجماع على قبول المتواتر عندكم فاولئك باذا اصدقوا الآحاد
في قطعهم تجب عليكم العمل بقولهم قلنا كان قد تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ينفذ الولاة والرسل آحادا
كسائر الاكابر والرؤساء ولولا علمهم بذلك لجاز للمشكك ان يجادل فيه اذا عرض له شك ولكن قل ما يعرض
فيه الشك مع القرائن فان الذي يدخل بلاد نائية من شرقيها قد لا يجا اشك في صدقه وان لم
يتواتر الينا ولكن بقرائن الاحوال والمعرفة بخط الكاتب وبعد جرأته على الكذب مع تعرضه للخطر و
امثال ذلك الدليل الثالث ان العامي مأمور بالاجماع باتباع المفتي وتصديقه مع انه ربما يخبر عن ظنه
فالذي يخبر بالسماع الذي لا يشك فيه اولى بالتصديق والكذب والغلط جائزان على المفتي كما على الراوي بل
الغلط على الراوي ابعد لان كل مجتهد وان كان مصيبا فانما يكون مصيبا اذا لم يقصر في تمام النظر
وربما يظن انه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي اذا نقل مذهبه
اوقع لانه يروي مذهب غيره فكيف لا يروي قول غيره فان قيل هذا قياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز
اثبات الاصول بالظن والقياس والعمل بخبر الواحد اصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد ربما
لا يكثر ولو كلفت آحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر فهو مضطر الى تقليد المفتي قلنا الاضطرار يقتضي بل
ان يرجع الى البراءة الاصلية اذ لا طريق له الى المعرفة كما وجب على المفتي ان يحكم اذا بلغه خبر الآحاد
ان يرد الخبر ويرجع الى البراءة الاصلية اذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس هذا قياسا مظنونا بل
هو مقطوع فانه في معناه لانه لو صح العمل بخبر الواحد في الانكحة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الامر
باختلاف المروي فيه وههنا لم يختلف الا المخبر عنه فان المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوي عن قول غيره
كما لم يفرق في حق الشاهد بين ان يخبر عن غيره او عن نفسه اذا شهد على عدالة غيره او يخبر عن ظن نفسه
العدالة في غيره الدليل الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم والطائفة نفر يسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لانه ان كان قاطعا

فهو في وجوبه لا في الاداء في وجوب العمل على السامع عند انعقاد السبب كما يجب على الشاهد الاداء واقامة الشهادة لا ليعمل
بها وحدها لكن اذا انضم اليها غيرها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف التمسك بقوله ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى وبقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث ثم نعلم
ان المخالف يتمسك بين احداهما وهي الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى
ذلك وما من احد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد فمن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي
اليدين حين سلم عن اثنتين حتى سال ابا بكر وعمر فشهدا بذلك وصدقاه ثم قبل وسجد للسهو ومن ذلك رد
ابي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى اخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد
ابي بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه
بذلك ومن ذلك رد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى في الاستئذان حتى شهد له ابو سعيد الخدري ومن ذلك رد
علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه انه كان يحلف على الحديث
ومن ذلك رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وظهر من عمر نهيه لابي موسى وابي هريرة
عن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وامثال ذلك مما يكثر واكثر هذه الاخبار تدل على مذهب من يشترط عددا فلا وفي
لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم باجمعهم لم يشترطوا التواتر لكنا نقول في الجواب عما رووه وبناه قاطع في
علم وما ذكروه رد لاسباب عارضة تقتضي الرد ولا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض نصوص
القران وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى
جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها اما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي اليدين فيحتمل ثلاثة امور
احدها انه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراده بمعرفة ذلك مع غفلة الجميع اذ الغلط عليه اقرب
من الغفلة على الجمع الكثير وحيث تظهر امارات الوهم يجب التوقف الثاني انه وان علم صدقه جاز ان يكون
سبب توقفه ان يعلمهم وجوب التوقف في مثله ولو لم يفعل لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة
ماضية فحسم سبيل ذلك الثالث انه قال قولا اذا صدق ظهر فيه حق الجماعة اثر واشتغلت ذممهم فالحق
بقبيل الشهادات فلم يقبل قول الواحد والاقوى ما ذكرناه من قبل ولو تعلق هذا بمن شرط عدد الشهادة
فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه ان يكون في جمع يسكت عليه الباقون لانه كذلك كان اما توقف ابي بكر رضي
الله عنه في حديث المغيرة في توريث الجدة فلعله كان لوجه اقتضاه التوقف وربما لم يطلع عليه لينظر انه
هل هو حكم مستقر او منسوخ او ليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم اكد او خلافه ليندفع او توقف
في انتظار الاستظهار بزيادة كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على عزم الحكم ان لم يصادف الزيادة
لا على عزم الرد او لاظهار التوقف كيلا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك اذ
ثبت قطعا قبوله خبر الواحد وتركه الانكار على القائلين به اما رد حديث عثمان في حق الحكم ابن ابي العاص

فلانه خبر عن اثبات حق لشخص صحابه فهو كالشهادة فهل يجوز نقل الشهادة الا ان يثبت بقول واحد وتوقفا لاجل
قرابة عثمان من الحكم وكان معروفا بانه كلف باقاربه فتوقفا تنزيها لعرضه ومنصبه من ان يقول شيئا
انما قال ذلك لقرابته حتى يثبت ذلك بقول غيره او لعلهما توقفا ليسنا للناس التوقف في حق القريب
اللاطف ليتعلم منهم التثبت في مثله واما خبر ابي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجا اليه ليدفع
سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد ان قرع ثلثا كالمترفع عن المثول ببابه فخاف ان
يصير ذلك طريقا لغيره الى ان يروي الحديث على حسب غرضه بدليل انه لما رجع مع ابي سعيد الخدري
وشهد له قال عمر اني لم اتهمك لكني خشيت ان يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز للامام التوقف
مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف وهذه الاخبار لا تساوي في الشهرة والصحة اخبارنا
في نقل القبول عنهم واما رد علي خبر ابي سنان الاشجعي فقد ذكر علته فقال كيف نقبل قول اعرابي
بوال على عقبيه بين انه لم يعرف عدالته وضبطه وكذلك وصفه بالجفا وترك التنزه عن البول
كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكنى لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
صدقت ام كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار الشبهة الثانية تمسكهم
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله وما شهدنا الا
بما علمنا وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة والجهالة في قول العدل
حاصلة وهذا باطل من اوجه الاول ان انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع بل
يجوز الخطا فيه فهو اذا حكم بغير علم الثاني ان وجوب العمل بخبر الواحد معلوم بدليل قاطع من
الاجماع فلا جهالة فيه الثالث ان المراد من الايات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع
والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول الرابع ان هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة
الاثنين والاربعة والرجل والمراتين والحكم باليمين وكما علم بالنص وجوب العمل بهذه الامور مع تجويز
الكذب فكذلك بالاخبار الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا نتيقن ايمانهم فضلا
عن ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة من الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء به **الباب الثاني**
في شروط الراوي وصفته واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر فليس بمقبول وافهم
اولا انا لسنا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما
يكون كاذبا وغالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقا بل نعني بالمقبول ما يجب العمل
به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به والمقبول رواية كل مكلف عدل مسلم ضابط منفرد كان
بروايته او مع غيره فهذه خمسة امور لا بد من النظر فيها الاول ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل
شهادته خلافا للجبائي وجماعة حيث شرطوا العدد ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية

كل واحد لا بجلس اخرين والى ان ينتهى الى زماننا كثرة عظيمة لا ينقدر معها على اثبات حديث اصلا وقال
قوم لا بد من اربعة اخذا من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم انا نقول اذا ثبت قبول قول الواحد مع انه
لا يفيد العلم فاشتراط العدد تحكم لا يعرف الا بنص او قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل
من الصحابة من طلب استظهار في واقعتين او ثلاث لاسباب عرفناها اما اقتضوا فيه بقول عائشة وحدها
وقول زوجات النبي ع وقول عبد الرحمن بن عوف وابي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علم قطعا
من احوالهم قبول خبر الواحد كما علم قطعا ردهم شهادة الواحد فان اخذوا من قياس الشهادة فهو باطل
اذ عرف من فعلهم الفرق بدليل انه لا قياس عليه في شرط الحرية والذكورة وتشترط في الاخبار بالزنا
اربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير اليه خرق للاجماع ولا فرق ان وجب
القياس الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العدد ليس عندنا من الشروط وانما الشرط هو التكليف
فلا يقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله ولا وازع له من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول
الشهادة سكون النفس وحصول الظن والفاسق اوثق من الصبي فانه يخاف الله اصلا فهو مردود بطريق
الاولى والتمسك بهذا اولى من التمسك برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا
يقبل فيما يرويه عن غيره اولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه
انه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فالصبي ايضا محفوظ عليه لمصلحته فلا يتعلق به قد
يرشد فيه قوله بل حال الصبي يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعلى انه لا يصلي الا طاهرا لكنه كما يجوز
الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي اجرى على الكذب منه
اما اذا كان طفلا عند التحمل مميزا بالغا عند الرواية فيقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويدل على جواز
سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
على قبول خبر ابن عباس رضي الله عنه من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ او قبله وعلى ذلك درج
السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر فان قيل
فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنايات التي تجري بينهم قلنا ذلك استدلال بقرائن
اذا كثروا واخبروا قبل التفرق اما اذا تفرقوا فيتطرق اليهم تلقين الباطل ولا وازع لهم فمن قضى به
فانما قضى لكثرة الجنايات بينهم ولمسيس الحاجة الى معرفة بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج
الشهادة الشرط الثالث ان يكون ضابطا فمن كان عند التحمل غير مميز او كان مغفلا لا يحسن ضبط
ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقا الشرط الرابع ان يكون مسلما فلا خلاف
في ان رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند ابي حنيفة
فلا يخالف في رد روايته والاعتماد في رده على الاجماع المنعقد على سلبه اهلية هذا المنصب في الدين

فان

وان كان معتقدا في دين نفسه وهو اولى من قولنا ان الفاسق مردود الشهادة والكفر اعظم انواع الفسق وقد
قال تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لان تهمة الفاسق لجراءته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل
على الاجماع في سلب منصبه فان قيل هذا متجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا اذ لا يليق بالسياسة
تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه فما قولكم في الكافر المتاول وهو الذي قد قال ببدعة وجب التكفير بها
فهو معظم للدين وممتنع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية
المبتدع المتاول وان كان فاسقا ببدعته لانه متاول قلنا في رواية المبتدع المتاول كلام سياتي
واما الكافر وان كان متاولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متاول فان اليهودي ايضا لا يعلم كونه كافرا
اما الذي ليس بمتاول فهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه وذلك مما يندر وتورع المتاول عن الكذب
كتورع النصراني فلا نظر اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرفنا ذلك بالاجماع لا بالقياس
الشرط الخامس العدالة قال الله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق
ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها
الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه
فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تع خوفا وازعا عن الكذب ثم لا خلاف في انه لا يشترط العصمة من جميع
المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصدا وبالجملة
كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجري على الكذب بالاغراض الدنيوية كيف وقد شرط في العدالة
التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال
وافراط المزاح والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته
على الكذب رد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه
لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة
الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد و
احوال الناس واستعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرع عن هذا الاصل مسئلتان مسئلة
قال بعض اهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم
مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدالته الا بخبرة باطنه والبحث عن سريرته وسيرته ويدل
على بطلان ما قالوه امور الاول ان الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلمنا بانه
دليل قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وقبولهم له ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو
قبلت روايته لقبل بدليل الاجماع او بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في
معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفسق مانعا من الرواية كالصبي والكفر وكالرق في

الشهادة ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق ولانه ان كان فاسقا فهو مردود
الرواية وان كان عدلا فغير مقبول كما لو شككنا في صباه وبلوغه وكفره ولا فرق الثاني انه لا يقبل شهادة المجهول
فلذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات و
طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث ان المفتي المجهول الذي
لا يعلم انه بلغ رتبة الاجتهاد ام لا لا يجوز للعامي قبول قوله وكذلك اذا لم يدر انه عالم ام لا بل سلموا انه
لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل واي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبرا
عن غيره الرابع ان شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب
تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من يقبل شهادة المجهول فلا جواب عنه له
فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته قلنا اذا كان حال العدالة
هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكروه بالخبر
المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي له لم يعرف فسقه الخامس ان مستندنا في خبر الواحد
عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجاهيل فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل
قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد علي رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل
قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد علي رضي الله عنه قول الاشجعي في وكان يحلف الراوي
واشتهر منهم من ظاهر العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره
فكانوا بين راد وساكت وبمثله ظهر اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا بين قابل وساكت وبمثله
ظهر اجماعهم في قبول العدل اذ كانوا بين قابل وساكت غير منكر ولا معترض السادس ما ظهر من حال
رسول الله صلعم في طلب العدالة والعفاف والصدق والتقوى ممن كان ينفذه للاعمال واداء الرسالة
وانما طلب الاسلم لا التقي لانه كان مكلفهم ان لا يقبلوا الا قول العدل فنقول ادلة قويه في محل الاجتهاد
قريبة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية شبه الخصوم وهي ادلة الاولى انه صلى الله عليه
قبل قول الاعرابي على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه اعرابيا لا يمنع كونه معلوم
العدالة عنده اما بالوحي واما بالخبرة واما بتزكية من خبر حاله فمن سلم انه كان مجهولا عنده الثانية
ان الصحابة رضي الله عنهم قبلوا قول العبيد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم
بالاسلام قلنا انما قبلوا قول ازواج رسول الله صلعم وازواج الصحابة فكانت عدالتهن وعدالة العبيد لهن
ظاهرة مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كرد الاشجعي في قول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو اسلم كافر
وشهد في الحال فعدوي ان قلتم لا تقبل شهادته فهو بعيد وان قلتم تقبل فلا مستند للقبول الا
اسلامه وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة ولم يعرف منه فسق فطول مدة الاسلام لا يدل

ردة قلنا لا نسلم قبول روايته فقد يسلم الكذوب ويبقى على طبعه فما لم يطلع على خوف في قلبه وازع عن الكذب
لا تقبل شهادته فالتقوى في القلب واصله الخوف وانما يدل عليه افعاله في مصادره وموارده
ان سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة اسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو في طراوة
البداية وبين من قسا قلبه بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس واصلها
الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على الظن واصل ذلك الخوف هو
اصل الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فليكتف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة
دلت على ان عدد فساق المؤمنين اكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك انفسنا فيما عرفناه يقينا ثم
هلا اكتفى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدالة وسائر ما سلموا الرابعة
قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم لحم ذكية وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الجارية المبيعة
رقيقة غير مزوجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا من الحدث والجنابة في
اذا ام الناس وكذلك قول من يخبر الاعمى عن نجاسة الماء او طهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول
من يخبر الاعمى عن القبلة قلنا اما قول العاقد فمقبول لا لكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة
لكثرة الفساق ومسيس حاجتهم الى المعاملات وكذلك نجوز الاقتداء بالبر والفاجر فلا نشترط السبر
اما المخبر عن القبلة وعن نجاسة الماء فان حصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول
لا تسكن النفس اليه بل يسكن النفس الى قول فاسق جرب باجتناب الكذب اغلب منه الى قول المجهول
وما يخص العبد فيما بينه وبين الله تع فلا يبعد ان يرد الى سكون نفسه واما الرواية والشهادة فامرهما
ارفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صورة ظنية اجتهادية اما رد خبر الفاسق في
المجهول فقريب من القطع مسئلة الفاسق المتاول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في
شهادته وقد قال الشافعي اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ الا ان هذا فسق غير مقطوع
به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الدار وقتلوا الذراري والاطفال فهو لا يدري
انه فاسق وقد قال الشافعي اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة
بالزور لموافقيهم في المذهب واختار القاضي انه لا يقبل رواية المبتدع وشهادته لانه فاسق بفعله
وبجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف وزعم ان جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه
ومثار هذا الخلاف ان الفسق يرد الشهادة لانه نقصان منصب يسلب الاهلية كالكفر والرق او
هو مردود القول للتهمة فان كان التهمة فالمبتدع متورع من الكذب فلا يتهم وكلام الشافعي يشير الى
هذا وفي محل الاجتهاد فمذهب ابي حنيفة ان الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجب التهمة فلذلك
قبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض ومذهب القاضي ان كليهما نقصان منصب يسلب الاهلية

ومذهب الشافعي رح ان الكفر نقصان والفسق يوجب الرد للتهمة وهذا هو الاغلب على الظن عندنا فان قيل هذا
يشكل على الشافعي من وجهين احدهما انه قضى بان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسقين وذلك لسلب الاهلية
الثاني انه ان كان للتهمة فاذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل قلنا اما الاول فاحد قوليه انه لا
نكاح الا بولي وشاهدي عدل وللشرع ان يشترط زيادة على اهلية الشهادة كما شرط الولي وكما شرط
في الزنا زيادة عدد واما الثاني فسببه ان الظنون تختلف وهو امر خفي فاناطه الشرع بسبب ظاهر
وهو عدد مخصوص ووصف مخصوص وهو العدالة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كما
في العقوبات وكما في رد شهادة الوالد للاحد وولده على الاخر فانه قد لا يتهم وترد شهادته لان الابوة
مظنة التهم فلا ينظر الى الحال فانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف
ذلك ويدل ايضا على صحة مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار والشهادة وكانوا فسقة
متاولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لانهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل
فهل يمكن دعوى الاجماع في ذلك قلنا لا فانا نعلم ان عليا والائمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن
لا نعلم ذلك من جميع الصحابة فلعل فيهم من اضمر الانكار لكن لم ير الرد على الامام في محل الاجتهاد كيف ولو
قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت ان جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض ذلك والخوارج من جملة اهل
الاجماع وما اعتقدوا فسق انفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة والزبير واتباعهم مثل عمار بن
ياسر وعدي بن حاتم وابن الكوا والاشتر النخعي وجماعة من الامراء وعلي في تقية من الانكار عليهم خوف
الفتنة فان قيل لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق ويكفر
فسقا وكفرا او على الجملة فقبولهم روايتهم يدل على انهم اعتقدوا رد الفاسق بالتهمة ولم يتهموا المتاول
خاتمة جامعة للرواية والشهادة اعلم ان التكليف والاسلام والعدالة والضبط تشترك فيه الرواية
والشهادة فهذه اربعة اما الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدد والعداوة فهذه ستة تؤثر
في الشهادة دون الرواية لان الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه العداوة والصداقة
والقرابة فيروي اولاد رسول الله صلعم عنه ويروي كل ولد عن والده والضرير الضابط للصوت تقبل
روايته وان لم تقبل شهادته اذ كان الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في
حقها ولا يشترط كون الراوي عالما فقيها سواء خالف ما رواه القياس او وافق اذ رب حامل فقه
الى غير فقيه والى من هو افقه منه فلا يشترط الا الحفظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الحديث
بل قبلت الصحابة حديث اعرابي لم يرو الا حديثا واحدا نعم اذا عارضه حديث العالم الممارس ففي الترجيح
نظر سياتي ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل في امر الحديث او بالتساهل في امر الحديث او
بكثرة السهو فيه اذ تبطل الثقة بجميع ذلك اما الهزل والتساهل في حديث نفسه فقد لا يوجب الرد

ولا يشترط كون الراوي معروف النسب بل اذا عرف عدالة شخص بالخبرة قبل حديثه وان لم يكن له نسب فضلا
من ان يكون ثم نسب لا يعرف ولو روى عن مجهول العين لم نقبله بل من يقبل رواية المجهول صفة لا يقبل
رواية المجهول عينه اذ لو عرف عينه ربما عرفه بالفسق بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفسق ولو
روى عن شخص ذكر اسمه واسمه مردد بين مجروح وعدل فلا يقبل لاجل التردد **الباب الثالث**
في الجرح والتعديل وفيه اربعة فصول **الفصل الاول** في عدد المزكي وقد اختلفوا فيه فشرط بعض
المحدثين العدد في المزكي والجارح كما في مزكي الشاهد وقال القاضي لا يشترط العدد لا في تزكية
الراوي ولا في تزكية الشاهد وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي وقال قوم
يشترط في الشهادة دون الرواية لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية فان
قبل من الصحابة قبول رواية الواحد لم يبعد قبول تزكية الواحد ويرجع فيه الى قياس الشرع
ولكن نحتج منهم بما فعله كثير امام يفعله اذ نعلم انهم كما قبلوا حديث الصديق كانوا يقبلون تعديله
لمن يروي الحديث وكيف يشترط الشيء على الاصل والاحصان يثبت بقول اثنين وان لم يثبت الزنا الا
باربعة ولم يقس عليه وكذلك نقول بتزكية العبد والمراة في الرواية كما يقبل روايتهما وهذه مسائل
فقهية تثبت بالمقاييس الفقهية فلا معنى للاطناب فيها في الاصول **الفصل الثاني** في ذكر سبب
الجرح والتعديل قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يجرح بما لا يراه جارحا لاختلاف
المذاهب فيه واما العدالة فليس لها سبب واحد وقال قوم مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل
لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر فلا بد من ذكر سببه وقال قوم لا بد من ذكر السبب
فيهما جميعا اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن
بصيرا بهذا الشان فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا فاي معنى للسؤال والصحيح عندنا ان هذا
يختلف باختلاف حال المزكي فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت
عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعه اذا فقدنا عالما بصيرا به وعند
ذلك نستفصله اما اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة ما اطلع عليها
المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكي اذ النفي لا يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال
المعدل رايته حيا بعده تعارضا وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان
سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد **الفصل الثالث**
في نفس التزكية وذلك اما بالقول او بالرواية عنه او بالعمل بخبره او بالحكم بشهادته فهذه اربعة
واعلاها صريح القول وتمامه ان يقول هو عدل رضى لاني عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر
السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى والثانية ان يروي عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه

تعديلا والصحيح انه ان عرف من عادته او بتصريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل كانت الرواية
تعديلا والا فلا اذ من عادة الكثير الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا فليس في
روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان فاسقا في الدين قلنا لم
يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وكذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة
فروى ووكل البحث الى من اراد القبول الثالثة العمل بالخبر فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل
بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرف يقينا انه عمل بالخبر كان تعديلا اذ لو عمل بخبر غير
العدل لفسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن ان مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا
وهذا يتطرق الى التعديل بالقول فنحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة
وما ذكرناه تفريع على الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع
النكاح عد جميع الشرائط وهو بعيد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه
لا جرم لا يلزمه العمل به كما لو عدل صريحا الرابعة ان يحكم بشهادته فذلك اقوى من تزكيته بالقول
اما تركه الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لاسباب
سوى الجرح كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم
ينقدح وجه لتركه العمل من تقديم او دليل اخر فهو كالجرح المطلق

الفصل الرابع

في عدالة الصحابة رضوان الله عنهم اجمعين والذي عليه سلف الامة وجماهير الخلف ان عدالتهم معلومة بتعديل
الله تع وثنائه عليهم في كتابه فهذا معتقدنا فيهم الا ان يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق
مع علمه به وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تع كنتم خير امة اخرجت للناس
قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهو
خطاب مع الموجودين في ذلك العصر المتقدم قال الله تع لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وقال تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه الاية وقد ذكر الله تع المهاجرين والانصار في عدة مواضع واحسن
الثناء عليهم وقال رسول الله صلعم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال لو انفق احدكم ملء الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال ان الله تع اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا فاي تعديل
اصح من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم
في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل الاباء والاهل في موالاة رسول الله صلعم ونصرته كافيا
في القطع بعدالتهم وقد زعم قوم ان حالهم كحال غيرهم في لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة
في بداية الامر الى ظهور الحروب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من البحث

وقال

وقال جماهير المعتزلة عائشة وطلحة والزبير وجميع اهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق وقال قوم
من سلف القدرية يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير وجميع اهل العراق مجتمعين ومتفرقين لان فيهم
فاسقا لا يعرفه بعينه وقال قوم تقبل شهادة كل واحد اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه اما اذا كان مع
مخالفه يرد اذ نعلم ان احدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته فكل هذا جراة على السلف على
خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم ابتنى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب او المصيب واحد والمخطي معذور
لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه لكن قتلة عثمن والخوارج مخطيون قطعا لكنهم جهلوا
خطاهم فكانوا متاولين والفاسق المتاول لا ترد روايته وهذا اقرب من المصير الى سقوط تعديل القرآن
مطلقا فان قيل القرآن اثنى على الصحابة فمن الصحابي امن عاصر رسول الله صلعم او من لقيه مرة او من صحبه
ساعة او من طالت صحبته وما حد طولها قلنا الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث
الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل
الصحيح وبقول الصحابي كثرت صحبتي ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

الباب الرابع

في مستند الراوي وكيفية ضبطه ومستند الراوي اما قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او اجازته او
مناولته او روايته بخطه في كتاب فهي خمس مراتب المرتبة الاولى وهي الاعلى قراءة الشيخ في معرض
الاخبار ليروى عنه وذلك يسلط الراوي على ان يقول حدثنا واخبرنا وقال فلان وسمعته يقول
الثانية ان يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتجوز الرواية خلافا لبعض اهل الظاهر لانه
لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره عليه فسقا قادحا في عدالته ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكذب اذا
نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم مخيلة اكراه او غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسلط الراوي على ان
يقول اخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه اما قوله حدثنا مطلقا وسمعت فلانا فاختلفوا فيه والصحيح
انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق لان الخبر والحديث والمسموع كل ذلك للنطق وذلك منه كذب الا اذا
علم بتصريح قوله او بقرينة حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه الثالثة الاجازة وهو
ان يقول اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب الاحتياط
في تعيين المسموع اما اذا اقتصر على قوله هذا مسموعي من فلان فلا تجوز الرواية عنه لانه لم ياذن
في الرواية فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وان سمعه وكذلك لو قال عندي شهادة لا تشهد
ما لم يقل له اذنت لك في ان تشهد على شهادتي او لم يتم تلك الشهادة في مجلس الحكم لان الرواية
شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الاجازة تسلط الراوي
على ان يقول حدثنا واخبرنا اجازة اما قوله حدثنا مطلقا جوزه قوم وهو فاسد لانه يشعر بسماع كلامه
وهذا كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورتها ان يقول خذ هذا الكتاب

وحدث به عني فقد سمعته من فلان ومجرد المناولة وصورتها ان يقول دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا
اللفظ فلا معنى للمناولة فهي زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين بلا فائدة ثم كما تجوز رواية الحديث بالاجازة يجب
العمل به خلافا لبعض اهل الظاهر لان المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعروف وقوله هذا الكتاب مسموعي
فاروه عني في التعريف كقراءته وكالقراءة عليه وقولهم انه قادر على ان يحدثه فهو كذلك لكن اي حاجة اليه
ويلزم عليه ان لا يصح القراءة عليه لانه قادر على القراءة بنفسه ويجب ان لا يروي في حياة الشيخ لانه قادر
على الرجوع الى الاصل كما في الشهادة ثم لان هذا لا يعتبر في الرواية الخامسة الاعتماد على الخط بان يرى مكتوبا
بخطه اني سمعت من فلان كذا فلا يجوز ان يروي عنه لان روايته عنه شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه
هذا نعم يجوز ان يقول رايته مكتوبا في كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان الخط ايضا قد يشبه الخط اما
اذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروي عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس
لرواية الحديث اما اذا قال هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلا فراى فيه حديثا فليس له ان يروي عنه
ولكن هل يلزمه العمل ان كان مقلدا فعليه ان يسال المجتهد وان كان مجتهدا فقد قال قوم لا يجوز العمل به
ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان اصحاب رسول الله صلعم كانوا يحملون
صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحيفة بصحتها دون ان
يسمعه كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروي الا ما يعلم
سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء ويجب ان يعلم ان ما اداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه
حرف فان شك في شيء منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الاصل مسائل مسئلة اذا كان في مسموعاته
من الزهري مثلا حديث واحد شك في انه سمعه من الزهري ام لا لم يجز له ان يقول سمعت الزهري ولا
ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز الا عن علم فلعله سمعه من
غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد او عمرو فلا يجوز له ان يشهد على زيد بل لو سمع مائة حديث
من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه منه ولكنه التبس عليه لم يكن له رواية شيء من تلك الاحاديث
عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث انه مسموعه
من الزهري لم يجز له الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن
وهو بعيد لان الاعتماد في الشاهد على غلبة الظن ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما
الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه الشهادة ممكن وتكليف
الى معرفة الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال وكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن
له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق فينبغي ان لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز ان
يقول قال رسول الله صلعم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلعم

انه سمعه منه لكن يفهم منه انه سمع هذا الحديث من غيره او وجده في كتاب يعتمد وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل لانه
مرسل لا يدري عمن ينقله وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدالته مسئلة اذا انكر
الشيخ الحديث انكار جاحد قاطع بكذب الراوي لم يعمل به ولم يصر الراوي مجروحا لان الجرح لا يثبت بقول
واحد ولانه مكذب شيخه كما ان شيخه مكذب له وهما عدلان فهو كبينتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح اما اذا
انكر انكار متوقف وقال لست اذكره فيعمل بالخبر لان الراوي جازم في انه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه
وهما عدلان فيصدقان اذا امكن وذهب الكرخي الى ان نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث وعليه بنا انكار
خبر الزهري ايما امراة نكحت بغير اذن وليها واستدل به الاصل ولانه ليس للشيخ ان يعمل بالحديث والراوي
فرعه فكيف يعمل به قلنا للشيخ ان يعمل به اذا روى العدل عنه فان بقي اشكاله مع رواية العدل فليس له
العمل وعلى الراوي العمل اذا قطع بانه سمعه وعلى غيرهما العمل جمعا بين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل
بقول الشاهد المزور الظاهر العدالة ويحرم على الشاهد ويجب على العامي العمل بفتوى المجتهد وان
تغير اجتهاده اذا لم يعلم تغير اجتهاده والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه علمه ويعمل كل واحد على حسب حاله
وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجماهير المتكلمين وهذا لان النسيان غالب على الانسان واي محدث
يحفظ في حياته جميع ما رواه في عمره فصار كشك الشيخ في زيادة الحديث او في اعراب الحديث فان ذلك
لا يبطل به الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك اصل الحديث مسئلة انفراد الثقة بزيادة في الحديث
من جماعة النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ او من حيث المعنى لانه لو انفرد
بنقل حديث من جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفرد بزيادة لان العدل لا يتهم ما امكن فان قيل يبعد
انفراده بالحفظ مع اصغاء الجميع اولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والاخرون ما قطعوا بالنفي
فلعل الرسول صلعم ذكره في مجلسين فحيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد او كرر في مجلس واحد وذكر
الزيادة في احدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل ان يكون راوي الناقص حصل في اثناء المجلس ولم يسمع
التمام واشتركوا في الحضور ونسوا الزيادة الا ذلك الواحد او طرأ في اثناء الحديث شاغل يدهش
فغفل به البعض عن الاصغاء فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء او تعرض لبعض السامعين
خاطر شاغل عن الزيادة او يعرض له ما يزعجه ويوجب قيامه قبل التمام فاذا احتمل ذلك فلا يكذب
العدل ما امكن مسئلة رواية بعض الخبر ممتنعة عند اكثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن جوز
النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتعلق المتروك بالمذكور تعلقا يغير معناه
واما اذا تعلق به كشرط العبادة او ركنها وما به التمام فنقل البعض تحريف وتلبيس اما اذا
روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهو جائز ولكن بشرط ان لا يتطرق اليه سوء الظن
بالتهمة فان علم انه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز مسئلة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ

حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ اما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاظهر والعام
والاعم فقد جوز الشافعي ومالك وابو حنيفه وجماهير الفقهاء وقال فريق لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما يرادفه
ويساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس
بالبصر والحظر بالتحريم وساير ما لا يشك فيه وعلى الجملة فيما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم
وانما ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع
على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى
اولى وكذلك كان سفرا رسول الله صلعم في البلاد يبلغونهم اوامره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول
فله ان يشهد على شهادته بلغة اخرى وهذا لانا نعلم انه لا تعبد في اللفظ وانما المقصود فهم المعنى وايصاله
الى الخلق وليس ذلك كالتشهد والتكبير وما تعبد فيه باللفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله
امرا سمع مقالتي فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل
فقه الى من هو افقه منه قلنا هذا هو الحجة لانه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فما لا يختلف
الناس فيه من الالفاظ المترادفة لا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة لكن علم
انه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فانه روى رحم الله امرا ونضر الله امرا وروى رب حامل
فقه لا فقه له وروى غير فقيه وكذلك الخطب المتحدة والوقايع المتحدة رواها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة
فيدل ذلك على الجواز مسئلة المرسل مقبول عند ابي حنيفه ومالك والجماهير ومردود عند الشافعي والقاضي
وهو المختار وصورته ان يقول قال رسول الله صلعم من لم يعاصره او قال من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة
والدليل انه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولا عندنا لم نقبله فاذا لم يسمه فالجهل اتم فمن لا نعرف عينه كيف
نعرف عدالته فان قيل رواية العدل عنه تعديل والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم اذ العدل قد يروى
عمن لو سئل عنه توقف فيه او جرحه وقد راينا من روى عمن اذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه اخرى
او قالوا لا ندري فالراوي عنه ساكت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت
عن التعديل جرحا ولوجب ان يكون الراوي اذا جرح من روى عنه مكذبا لنفسه ولان شهادة الفرع
ليس تعديلا للاصل ما لم يصرح وافتراق الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقا في هذا
المعنى كما لم يوجب فرقا في منع قبول رواية المجروح والمجهول واذا لم يجز ان يقال لا يشهد العدل الا على
شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والاصل حتى ينظر في حالهما فان قيل العنعنة
كافية في الرواية مع ان قوله روى فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة
ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب فرقا في رواية المجهول فالمرسل
مروي عن مجهول فينبغي ان لا يقبل والعنعنة جرت العادة بها في الكتبة فانهم استثقلوا ان يكتبوا عند

كل اسم انه روى عنه سماعا منه وشحوا على القرطاس في اوقات تضييق فاوجزوا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا
علم بتصريح لفظه او عادته انه يريد به السماع فان لم يرد فهو مردد بين المرسل والمسند فلا يقبل الجواب الثاني
انا ان سلمنا جدلا ان الرواية تعديل فتعديله المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب ولو صرح بانه سمعه من عدل
ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص يعرف بعينه ولا نعرفه بفسق اما من لم
نعرف عينه فلعله لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل وانما يكتفى كل مكلف بتحريه بغيره عند
العجز عن معرفة ولا تنتهي بعجز ما لم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم تقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا
ما لم نعرف الاصل ولم يعينه فلعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة وغيره احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين
على قبول مرسل العدل فان ابن عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلعم الا اربعة احاديث
لصغر سنه وصرح بذلك في حديث الربا في النسية وقال حدثني به اسامة بن زيد وروى انه قال رسول
الله صلعم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وروى ابن
عمر عن النبي صلعم انه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة وروى ابو هريرة انه من اصبح
جنبا في رمضان فلا صوم له وقال ما انا قلتها ورب الكعبة ولكن محمد صلعم قالها فلما روجع قال حدثني
به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلعم لكن سمعنا
بعضه وحدثنا اصحابه ببعضه اما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو
حدثني واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول
المرسل والجواب من وجهين الاول ان هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد
ولا يثبت فيه اجماع اصلا وفيه ما يدل على ان الجملة لم يقبلوا المرسل ولذلك باحثوا ابن عباس وابن
عمر وابا هريرة مع جلالة قدرهم ولا شك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي فان قيل قبل بعضهم و
سكت الاخرون فكان اجماعا قلنا لا نسلم ثبوت الاجماع بسكوتهم سيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمرا
للانكار او مترددا فيه الجواب الثاني ان من المنكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابة لانهم يحدثون عن
الصحابة وكلهم عدول ومنهم من اضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص
كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل ان التابعي والصحابي اذا عرف بصريح
خبره او بعادته انه لا يروي الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن
غير الصحابي من الاعراب الذي لا صحبة له وانما ثبتت لنا عدالة اهل الصحبة قال الزهري بعد الارسال
حدثني به رجل على باب سليمن بن عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما ارسله عن بسرة حدثني به بعض
الحرسية مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للكرخي وبعض اصحاب الراى لان كل ما نقله
العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه وما ذكروه فلما نقله العدل فالصدق ممكن فانا لا نقطع

بكذبه قطعاً بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه ان لا يستفيض كقتل امير في السوق وعزل وزير
وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة او كخسوف وزلزلة وانقضاض كوكب عظيم وغيره
من العجايب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتامه وكذلك القران لا يقبل فيه خبر
الواحد لعلمنا بانه صلى الله عليه وسلم تعبد باشاعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر
على اشاعته ونقله لانه اصل الدين والمنفرد برواية سورة او اية كاذب قطعاً اما ما تعم به البلوى من
عموم وقوع الحادثة فلا يقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل لم تنكرون على من يقطع بكذبه لان الخارج
من السبيلين لما كان الانسان لا ينفك عنه في اليوم والليلة مراراً وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل
لرسول الله صلعم ان لا يشيع حكمه ويناجي به الاحاد اذ يؤدي الى اخفاء الشرع والى ان تبطل صلوة العباد
وهم لا يشعرون فتجب الاشاعة في مثله وتتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذكر مما يكثر وقوعه
فكيف يخفى حكمه قلنا اولاً هذا يبطل بالوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل
الميت وافراد الاقامة وتثنيتها فكل ذلك مما تعم به البلوى وقد اثبتوها بخبر الواحد فان زعموا انه ليس عموم
البلوى فيه كعمومه في الاحداث فنقول فليس عموم البلوى في اللمس والمس كعمومه في خروج الخارج فقد
تمضي على الانسان مدة لا يلمس ولا يمس الذكر الا في حالة الحدث كالاستنجاء ويحتجم احياناً فلا فرق
والجواب الثاني وهو التحقيق ان الفصد والحجامة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر وكيف يخفى حكمه
حتى يؤدي الى بطلان صلوة خلق كثير وان لم يكن هو الاكثر وكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سبيل له الا
الله تعالى لم يكلف رسول الله صلعم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر
الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربو وكان يسهل عليه ان يقول لا تبيعوا المطعوم
بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغني عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز ان يكون ما تعم به
البلوى من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد فلا استحالة فيه وذلك لا يكون
صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه وليس علة الاشاعة عموم الحاجة او ندورها بل علة الاشاعة التعبد و
التكليف من الله تعالى والا فما يحتاج اليه كثيراً كالفصد والحجامة الحجامة لا يحتاج اليه الاكثر في كونه
شرطاً لا ينبغي ان يخفى فان قيل فما الضابط لما تعبد الرسول صلعم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطاً لجوازه
عقلاً فلا ضابط بل لله تعالى ان يفعل في تكليف رسول الله صلعم من ذلك ما يشاء وان اردتم وقوعه فنحن نعلم
ذلك من فعل رسول الله صلعم واذا استقرينا السمعيات وجدناها اربعة اقسام الاول القران فقد علمنا
انه اعتنى بالمبالغة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلوة والزكوة والصوم
والحج فقد اشاعه اشاعة اشترك في معرفته العوام والخواص الثالث اصول المعاملات التي ليست
ضرورية مثل اصل البيع والنكاح فان ذلك ايضاً قد تواتر بل كالطلاق والاستيلاد والتدبير والكتابة

فان

فان هذا تواتر عند اهل العلم وقامت به الحجة القاطعة اما بالتواتر او نقل الاحاد في مشهد جماعات مع سكوتهم والحجة تقوم
به لكن العوام لا يشاركون العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول مما يتعلق
بالصلوة والعبادات وما ينقض الطهارة من اللمس والمس والقيء وتكرار المسح على الراس وهذا الجنس منه ما شاع
ومنه ما نقله الاحاد ويجوز ان يكون ما تعم به البلوى ما ينقله الاحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فان ما اشاعه
كان يجوز ان لا يتعبد فيه بالاشاعة وما وكله الى الاحاد كان يجوز ان يتعبد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه
الامور يدل على ان التعبد وقع كذلك فما كان الينا امر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام
في الاخبار **الاصل الثالث** من اصول الادلة الاجماع وفيه ابواب **الباب الاول** في اثبات كونه
حجة على منكريه ومن حاول كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع اولاً وبيان تصوره ثانياً وبيان
امكان الاطلاع عليه ثالثاً والدليل على كونه حجة رابعاً اما تفهيم لفظه فالاجماع انما نعني به اتفاق امة
محمد خاصة على امر من الامور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهما فمن
اتفق وصمم العزم على امضائه امر قيل اجمع والجماعة اذا اتفقوا قيل اجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى
والاتفاق في غير امر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام الى ان الاجماع عبارة عن
كل قول قامت حجته وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سوى بينهما على مذهبه اذ لم
ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع وقال هو قول قامت حجته اما الثاني وهو
تصوره فدليل تصوره وجوده فقد وجدنا الامة مجمعين على الصلوة خمس وان صوم رمضان واجب
كيف يمتنع تصوره والامة كلهم متعبدون باتباع النصوص والادلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها
وكما لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فان قيل
الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف يتصور اتفاقهم وهل ذلك الا
كاتفاقهم على اكل الزبيب في يوم واحد قلنا لا صارف لجميعهم الى اكل الزبيب خاصة ولجميعهم باعث
على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور اطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور اطباق المسلمين
على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشباه والدواعي والصوارف ومستند الاجماع في الاكثر نصوص
متواترة وامور معلومة ضرورة بقراين الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور اجماع
عن اجتهاد وقياس ذلك فيه كلام سياتي اما الثالث وهو تصور الاطلاع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم
فمن الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عدداً يمكن
لقاؤهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الاخرين باخبار التواتر عنهم كما عرفنا ان
مذهب جميع اصحاب الشافعي امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي ومذهب جميع النصارى
التثليث ومذهب جميع المجوس الثنوية فان قيل مذهب اصحاب الشافعي وابي حنيفة مستند الى قايل واحد وهو الشافعي

وابو حنيفة قولا واحدا يمكن ان يعلم وكذلك مذهب النصارى مستند الى علمنا باقوال الجماعة لا يحصرون كيف تعلم قلنا
وقول الامة مجتمعة في اصول الدين يستند الى ما فهم من محمد صلعم وسمع منه ثم اذا انحصر اهل الحل والعقد فكما يمكن
ان يعلم قول واحد امكن ان يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل واحدا منهم في اسر الكفار وبلاد
الروم قلنا يجب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كمذهب غيره ويمكن معرفته فمن شك في موافقته للاخرين
لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهبه ربما يرجع عنه بعد ذلك قلنا الا ان رجوعه بعد انعقاد الاجماع
فانه يكون محجوجا به ولا يتصور رجوع جميعهم اذ يصير احد الاجماعين خطأ وذلك ممتنع بدليل السمع اما
الرابع وهو اقامة الحجة على استحالة الخطا على الامة وفيه الشان كله وكونه حجة اما يعلم بكتاب او سنة متواترة
او عقل اما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعوا في التلقي من الكتاب والسنة والعقل واقواها
السنة ونحن نذكر المسالك الثلثة المسلك الاول التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهدا على الناس وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه
من شي فحكمه الى الله ومفهومه ان ما اتفقتم عليه فهو حق وقوله فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول
ومفهومه ان ما اتفقتم عليه فهو حق وهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل ايضا دلالة الظواهر
اقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي رح
وقد اطنبنا في كتاب تهذيب الاصول في توجيه الاسولة على الاية ودفعها والذي نراه ان الاية ليست
نصا في الغرض بل الظاهر ان المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعته
ونصرته ودفع الاعداء عنه نوله ما تولى فكانه لم يكتف بترك المشاقة حتى ينضم اليه متابعة سبيل المؤمنين
في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يامر وينهى وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهرا
فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلعم الاية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة
واتباع السبيل بالعدول عن السبيل المسلك الثاني وهو الاقوى التمسك بقوله صلعم لا تجتمع امتي على
الخطا وهذا من حيث اللفظ اقوى ادل على المقصود لكن ليس بمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن
ليس بنص وطريق تقرير الدليل ان نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلعم بالفاظ مختلفة مع اتفاق
المعنى في عصمة هذه الامة من الخطا واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة رضي الله عنهم
كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم
ممن يطول ذكره من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله بالذي يجمع امتي على
الضلالة وسالت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيها ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة
فان دعوتهم تحيط من ورائهم فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد وقوله صلى الله عليه وسلم

يد الله

يد الله على الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يظهر امر الله ولا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى يظهر امر الله ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما اصابهم من لاواء ومن خرج عن
الجماعة ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية
وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف
الامة وخلفها بل هي موافق الامة ومخالفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فان قيل
فما وجه الحجة ودعوى التواتر في احاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا في
تقرير وجه الحجة طريقان احدهما ان ندعي العلم الضروري بان رسول الله صلعم قد عظم شان هذه الامة
واخبر عن عصمتها عن الخطا بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر احادها وبمثل ذلك نجد انفسنا
مضطرين الى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلعم
الى عايشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن احاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب
على كل واحد لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم بمجموع قراين احادها لا ينفك
عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني ان لا ندعي
علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول ان هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة
والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر احد فيه خلافا وانكارا الى زمان النظام
ويستحيل في مستقر العادة توافق الامم في اعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف
الطباع وتفاوت المذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الاحاد عن خلاف
مخالف او ابدا تردد فيه والوجه الثاني ان المحتجين بهذه الاخبار اثبتوا بها اصلا مقطوعا به وهو
الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب
المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس معلوما حتى لا
يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة
وكيف يذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتنبه له هذا وجه الاستدلال وللمنكرين
في معارضته ثلث مقامات الرد والتاويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه اربعة اسولة
الاول قولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل الينا قلنا هذا ايضا تحيله العادة
اذ الاجماع اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشتهر الخلاف اذ لم يندرس
خلاف الصحابة في دية الجنين ومسالة الحرام وحد الشرب فكيف اندرس الخلاف في اصل عظيم يلزم
فيه التضليل والتبديع لمن اخطا في نفيه او اثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره في
نسبته واختفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل اصلا السؤال الثاني قالوا

فما استدللتم بالخبر على الاجماع ثم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر فبانهم اجمعوا اى الصحابة على الدليل على ان ما اجمعوا
على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار من
المدافعة والمخالفة له مع ان العادة تقتضى انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا
بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة اصل يستفاد منها معارف بها نعلم بطلان دعوى
معارضة القرآن واندراسها وبطلان دعوى نص الامامة وايجاب صلاة الضحى وصوم شوال الى غير ذلك
لو كان لاستحال فى العادة السكوت عنها السؤال الثالث قالوا بم تنكرون على من يقول لعلهم اثبتوا
الاجماع لا بهذه الاخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار فى المنع من مخالفة الجماعة
وتهديد من يخالف الجماعة ويفارقها وهذا اولى من ان يقال لو كان لهم مستند لظهر وانتشر فانه
قد نقل تمسكهم ايضا بالآيات السؤال الرابع قولهم لم علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لعلهم لم يذكروا طريق
صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب ويزداد كونهم فى العلم قلنا لانهم علموا تعريفه عليه السلام عصمة
هذه الامة بمجموع قرائن وامارات وتكريرات الفاظ واسباب دلت ضرورة على قصده الى بيان نفى
الخطا عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق
الى احادها الاحتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك لا يثبت به اصل مقطوع به ويقع
التسليم فى العادة فكانت العادة فى حق التابعين اقوى من الحكاية المقام الثانى فى التاويل ولهم
تاويلات ثلاثة الاول قولهم لا تجتمع امتى على ضلالة يعنى على الكفر والضلال والبدعة فلعله اراد
عصمة جميعهم من الكفر بالتاويل والشبهة وقوله على الخطا لم يتواتر وان صح فالخطا عام يمكن حمله على
الكفر قلنا الضلال فى وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال تعالى
اخبارا عن موسى فعلتها اذا وانا من الضالين وما اراد الكفر بل اراد من المخطئين يقال ضل فلان
عن الطريق وضل سعى فلان كل ذلك الخطا كيف وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان
هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة من الكفر فقد انعم بها فى حق على وابن مسعود وابى
زيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق فكم من احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاى خاصية للامة فيه
فدل انه اراد ما لا يعصم عنه الاحاد من سهو وخطا وكذب وتعصم عنه الامة تنزيلا للجميع منزلة
النبى صلى الله عليه وسلم فى العصمة من الخطا فى الدين اما فى غير الدين من انشاء حرب وصلح وفلاحة بلدة فالعموم
يقتضى العصمة للامة عنه ايضا ولكن ذلك مشكوك فيه وامر الدين مقطوع به بوجوب العصمة فيه
كما فى حق النبى صلى الله عليه وسلم فانه اخطا فى تابير النخل ثم قال انتم اعرف بامر دنياكم وانا اعرف بامر دينكم التاويل
الثانى قولهم غاية هذا ان يكون عاما يوجب العصمة من كل خطا ويحتمل ان يكون المراد به بعض انواع
الخطا من الشهادة فى الآخرة او ما يوافق النص المتواتر او ما يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد

والقياس

والقياس قلنا لا ذاهب من الامة الى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجويز الخطا عليهم فى شىء دل على تجويزه
فى شىء آخر واذا لم يكن فارق لم يكن التخصيص الا بالتحكم وقد ذم من خالف الجماعة وامر بالموافقة فان لم يكن
ما فيه العصمة معلوما استحال الاتباع الا ان تثبت العصمة مطلقا وبه تثبت فضيلة الامة كلها وشرفها اما
العصمة من البعض دون البعض فقد اثبت لكل كافر فضلا عن المسلم اذ ما من شخص يخطى فى شىء الا وكل
انسان تعصم عن الخطا فى بعض الاشياء التاويل الثالث ان امته صلى الله عليه وسلم كل من امن به الى
القيامة فجملة هؤلاء من اول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطا بل كل حكم انقضى على الاتفاق
عليه الاعصار كلها بعد بعثته صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع فكيف والذين ماتوا قبل
فى زماننا من الامة والجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل انهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم
ينعقد بعدهم اجماع وقلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فلذلك ان لم يوافقوا قلنا كما لا يجوز
ان يراد بالامة المجانين والاطفال والسقط والجنين وان كانوا من الامة فلا يجوز ان يراد به الميت
والذى لم يخلق بعد بل المفهوم منه قوم يتصور منهم اختلاف واجماع ولا يتصور الاجماع والاختلاف
من المعدوم والميت والدليل عليه انه امر باتباع الجماعة وذم من شذ عن الموافقة فان كان المراد به
ما ذكروه فانما يتصور الاتباع والمخالفة فى القيامة لا فى الدنيا فنعلم قطعا ان المراد به اجماع يمكن خرقه
ومخالفته فى الدنيا وذلك الموجودون فى كل عصر اما اذا مات فيبقى اثر خلافه فان مذهبه لا يموت
بموته وسياتى فيه كلام شاف المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار اما الآية فكل ما فيها من الكفر
والردة والفعل الباطل فهو عام فى الجميع فان لم يكن ذلك ممكنا فكيف نهوا عنه لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وامثال
ذلك قلنا ليس هذا خطابا لهم من الاجماع بل نهى للاحاد وان كان كل واحد على حياله داخلا فى النهى
وان سلم فليس من شرط النهى وقوع المنهى عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم ان جميع المعاصى لا تقع
منهم وخاطبهم من الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقال
ولا تكن من الجاهلين وعلم انه قد عصمه منه وان ذلك لا يقع اما الاخبار فكقوله صلى الله عليه وسلم
بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا وكقوله صلى الله عليه وسلم خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله
عليه لا تقوم القيامة الا على شرار الناس قلنا هذا وامثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا
يدل على انه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه لا تزال طائفة من امتى على الحق
حتى ياتى امر الله وحتى يظهر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار فى الصحة والظهور مجرى الاخبار
التى تمسكنا بها المسلك الثالث التمسك بطريق المعنى وبيانه ان الصحابة رضى الله عنهم اذا قطعوا

بقضيته وقضوا انهم قاطعون بها فلا يقطعون به الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر فالعادة
تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم ان القطع بغير دليل قاطع خطا فقطعهم
في غير محل القطع محال في العادة وان قضوا عن اجتهاد واتفقوا عليه فنعلم ان التابعين كانوا يشددون
النكير على مخالفيهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك ايضا الا عن قاطع والا
فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد للحق وكذلك نعلم ان التابعين
لو اجمعوا على شي انكر تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة
تحيل ذلك الا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا لو تراجع اهل الحل والعقد الى عدد ينقص عن عدد التواتر
فلا يستحيل عليهم الخطا في العادة ولا تعمد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة
عندنا لان منشا الخطا اما تعمد الكذب واما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر
والثاني جائز فقد قطع اليهود ببطلان نبوة عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم وهم اكثر من عدد التواتر وهو
قطع في غير محل القطع ولكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدث العالم والنبوات وساير
انواع البدع والضلالات عددهم عدد التواتر وتحصل الصدق باخبارهم ولكن اخطاوا بالقطع في غير
محل القطع وهذا القايل يلزمه ان يجعل اجماع اليهود والنصارى حجة ولا يخصص هذه الامة وقد
اجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وانتم في نصرة المسلك الثاني استروحتم
الى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر ان يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا ومن
هذا قلنا شرط خبر التواتر ان يسند الى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكوت عمن يرفع الكتاب
والسنة المتواترة بالاجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس او بقرينة الحال
او بالبديهة فمنهاجه واحد ويتفق الناس في دركه والعادة تحيل الذهول عنه على عدد اهل التواتر
وما هو نظري فطرقه تختلف فيه فلا يستحيل في العادة ان يجتمع اهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق
بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني ان ما اجمعوا عليه حق وليس خطا فالدليل
على وجوب اتباعه فكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد اخر اتباعه والشاهد المزور يبطل ويجب على
القاضي اتباعه فوجوب الاتباع غير وكون الشي حقا غير قلنا اجمعت الامة على وجوب اتباع الاجماع وانه
من الحق الذي يجب اتباعه ويجب كونهم محقين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم يعقل كل حق فهم كونه حقا
فالاصل وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الا على المجتهد الذي هو محق ايضا فقدم حق ما حصل باجتهاده على ما
حصل باجتهاد غيره في حقه والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع ويدل عليه انهم دانوا من خالف الجماعة
وانه ذكر هذا في معرض الثنا على الامة ولا يقتضي ذلك الا وجوب الاتباع والا فلا يبقى له معنى الا انهم يحقون
اذا اصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من افراد المومنين فليس فيه مدح وتخصيص لهذه

الباب

الباب الثاني في بيان اركان الاجماع وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع

الركن الاول
المجمعون وهم امة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم لكن لكل ظاهر طرفان واضحان في النفي والاثبات
واوساط متشابهة اما الواضح في الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو اهل الحل والعقد قطعا ولا
بد من موافقته في الاجماع واما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة
فنعلم انه ما اراد بقوله صلى الله عليه لا تجتمع امتي على الخطا الا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة
بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقيه الذي ليس باصولي
والاصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع والناشي من التابعين مثلا اذا قارب
رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فرهم في كل واحد مسئلة **مسئلة** تتصور دخول العوام في الاجماع
فان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم و
الزكاة والحج فهذا مجمع عليه والعوام وافقوا الخواص كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة والحج
فهذا مجمع عليه والعوام في الاجماع والى ما يختص بدركه الخواص كتفصيل احكام الصلاة والبيع والتدبير
والاستيلاد فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد
لا يضمرون فيه خلافا اصلا فهم موافقون ايضا فيه ويحسن تسمية ذلك اجماع الامة قاطبة
كان الجند اذا حكموا جماعة من اهل الراي والتدبير في مصالحة اهل قلعة فصالحوا على شي
يقال هذا باتفاق جميع الجند فاذن كل مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه
يتم اجماع الامة فان قيل لو خالف عامي في واقعة اجمع عليها الخواص من اهل العصر فهل ينعقد
الاجماع دونه وان كان ينعقد فكيف خرج من الامة وان لم ينعقد فكيف يعتد بقول العامي قلنا
قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانه من الامة فلا بد من تسليمه بالجملة او بالتفصيل
قال اخرون وهو الاصح انه ينعقد لدليلين احدهما ان العامي ليس اهلا لطلب الصواب اذ
ليس له اله هذا الشان فهو كالصبي المجنون في نقصان الاله ولا يفهم من عصمة الامة من الخطا
الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الاقوى ان العصر الاول من الصحابة رضي الله
عنهم قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب يعني خواص الصحابة وعوامهم ولان العامي اذا
قال قولا علم انه يقوله عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه
وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامي عاقل لان العاقل يفوض ما لا يدري الى من يدري فهذه
صورة فرضت ولا وقوع لها اصلا ويدل عليه انعقاد الاجماع على ان العامي يعصي بمخالفة
العلماء ويحرم عليه ذلك ويدل على عصيانه ما ورد من ذم رؤسا الجهال اذ ضلوا واضلوا بغير
علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فرد من النزاع الى اهل الاستنباط وقد ورد اخبا

كيفية بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم فإنه
يجوز أن يعصي بالمخالفة كما يعصي بمخالفة الخبر الواحد ولكن يمتنع وجود الإجماع بمخالفته والحجة في الإجماع
فإذا امتنع بمعصيته أو بما ليس بمعصية فلا حجة وإنما الدليل ما ذكرناه من قبل مسئلة إذا اتفقنا أنه لا عبرة بقول
العوام فالمقصود أنهم قرب متكلم ونحوي ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الأحكام فقال قوم
لا يعتد إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة
والتابعين ومنهم من ضم إلى الأئمة الفقهاء الحافظين لأحكام الفروع الناهضين به لكن أخرج
الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام
وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والنهي والعموم وكيفية تفصيل النصوص أولى بالاعتداد
بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع
والأصولي قادر عليه والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه ودليله أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن
العباس وطلحة والزبير وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة
بن الجراح وأمثالهم رضي الله عنهم أجمعين ممن لم ينصب نفسه للفتوى ولم يتظاهر بها تظاهر
العبادلة وتظاهر علي وزيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتد بخلافهم لو خالفوا وكيف لا وكانوا صالحين
للإمامة العظمى وسمي أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعة بعد
لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمها والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيض و
الوصايا فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق ولا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف
الفقيه المبرز لأنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهما لأنهما
من العوام في حق هذا العلم إلا أن يقع الخلاف في مسئلة تنبني على النحو أو على الكلام فإن قيل فالمسئلة
قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن إذا جوزنا أن يكون قوله معتبرا صار الإجماع مشكوكا فيه
عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام
فلا يقع وإن وقع فهو قول باللسان وهو يعرف بكونه جاهلا بما يقول فبطلان قوله مقطوع به
كقول الصبي وأما هنا فليس كذلك فإن قيل فإذا أطلق الأصولي للفقهاء فتيا اتفقوا عليه في الفروع
وأفتوا بأنه حق هل ينعقد الإجماع قلنا نعم لأنه لا يخالف وقد وافق الأصولي جملة وإن لم يعرف التفصيل
كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والأجسام والأعراض
والضد والخلاف فهو صواب فيحصل الإجماع بالموافقة الجلية كما يحصل من العوام لأن كل فريق
كالعامي بالإضافة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علما آخر مسئلة المبتدع إذا خالف لم ينعقد
الإجماع دونه إذا لم يكفر بل هو كمجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فإن قيل لعله يكذب في

إظهار

إظهار الخلاف وهو لا يعتقده قلنا لعله يصدق ولا بعض بموافقته ولم يتحقق موافقته كيف وقد نعلم
اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظرته واستدلاله والمبتدع ثقة يقبل قوله فإنه ليس يدري أنه
فاسق أما إذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وإن كان يصلي إلى القبلة ويعتقد نفسه مسلما
لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر وإن كان لا يدري أنه كافر
نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه بإجماع مخالفيه على بطلان
التجسيم مصيرا إلى أنهم كل الأمة دونه لأن كونهم كل الأمة موقوف على إخراج هذا من الأمة والإخراج من
الأمة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي
إلى إثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسئلة أخرى لم يلتفت إليه فلو
تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي أجمعوا عليها في حال الكفر فلا يلتفت إلى خلافه
بعد الإسلام لأنه مسبوق بإجماع كل الأمة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الأمة دونه فصار كما
لو خالف كافر كافة الأمة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فإن ذلك لا يلتفت إليه إلا على قول
من يشترط انقراض العصر في الإجماع فإن قيل فلو ترك بعض الفقهاء الإجماع بخلاف المبتدع المكفر
إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر أليس أن الإجماع لا ينعقد دونه فهل يعذر من حيث إن الفقهاء
لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسئلة صورتان إحداهما أن يقول الفقهاء
نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا ففي هذه الصورة لا يعذر إذ يلزمهم مراجعة علماء
الأصول ويجب على العلماء تعريفهم فإذا أفتوا بكفره فعليهم التقليد فإن لم يقنعهم ذلك فعليهم السؤال
عن الدليل حتى إذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة لأن دليله قاطع وإن لم يدركه فلا يكون معذورا
كمن لا يدرك دليل صدق الرسول فإنه لا عذر له مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة الصورة
الثانية أن لا يكون قد بلغه بدعته وعقيدته فترك الإجماع لمخالفته فهو معذور في خطائه
وغير مؤاخذ به وكان الإجماع لم ينتهض حجة في حقه كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ لأنه غير منسوب
إلى التقصير بخلاف الصورة الأولى فإنه قادر على المراجعة والبحث فلا عذر له في تركه بل هو كمن
قبل شهادة الخوارج وحكم بها فهو مخطئ لأن الدليل على تكفير الخوارج عن علي وعثمان رضي الله عنهما
والقائلين بكفرهما المعتقدين استباحة دمهما ومالهما ظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من
لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لم يعرف لأنه لا طريق له إلى معرفة صدق الشاهد
وله طريق إلى معرفة كفره فإن قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا إلى الحزم
منه في كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة والقدر الذي نذكره الآن أنه يرجع إلى ثلاثة
الأول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كإنكار الصانع وصفاته وجحد النبوة الثاني ما يمنعه اعتقادا

من اعتراف بالصانع وصفاته وبصدق رسوله وبارتكابه الكبائر للمن حيث الشافعي الثالث ما ورد التوقيف
بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجحد النبوة وجحد سورة من القرآن وتكذيب بعض
الرسل واستحلال الزنا والخمر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة
قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وهذا باطل وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة لكن لا
يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا ينعقد اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة
الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة في اجماع
الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد فهو مسبوق باجماع فليس له ان يخالف لكن اشترط بعد تمام الاجماع
ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا مختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة
رضي الله عنهم على تسويغ الخلاف للتابعي وعدم الانكار فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم ان كثيرا
من اصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر الصحابة وكذلك الحسن البصري
وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الا بفضيلة الصحبة
ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول
العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول ابي بكر وعمر فان قيل كيف روي عن عائشة
انها انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن مجاراة الصحابة وقالت فروج يصقع مع الديكة قلنا ما ذكرنا
مقطوع به ولم يثبت عن عائشة رضي الله عنها النقل الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهب عائشة ولا
حجة فيه ثم لعلها ارادت منعه من المخالفة فيما سبق اجماعهم عليه او لعلها انكرت خلافه في مسألة
لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها كما انكرت على زيد بن ارقم في مسألة العينة فظننا ان وجوب جميع ... تعظيم
قطعوا امر ان هذه المسألة يقصر الخلاف فيها مع من يوافق على ان اجماع الصحابة ينعقد بمخالفة
واحد من الصحابة اما من ذهب الى انه لا ينعقد اجماع الاكثر بالاقل كيف ما كان فلا يخفى كلامه
في التابعي مسألة الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد
الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتمد عندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكليتها
وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان قيل
قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا
من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة
ههنا ومن لا يقول به فيجوز ان يراد به الاقل وعند ذلك لا يتعين البعض المراد فما ليس مرادا فلا بد من
اجماع الجميع ليعلم ان البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة اهل الحق حيث
قال صلى الله عليه وسلم ويصير الاقلون وقال سيعود غريبا كما بدا وقال تعالى اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى

وقليل

وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة واذا لم يكن ضابط ومرد فلا خلاص الا بالاعتبار بقول الجميع
الدليل الثاني اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد فكم من مسائل انفرد فيها الآحاد كمذهب كانفراد
ابن عباس بانكار العول فان قيل لا بل انكروا على ابن عباس تحليل المتعة وان الربا في النسيئة وانكرت
على ابن ارقم مسألة العينة وانكر على ابي موسى قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى ابي طلحة القول بان
اكل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به قلنا لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم او لمخالفتهم
ادلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب انهم انكروا انفراد المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم ولا
ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد ولهم شبهتان الشبهة الاولى قولهم قول الآحاد
فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يدفع به قول عدد يحصل العلم باخبارهم عن انفسهم لبلوغهم
عدد التواتر ومن هذا قال قوم عدد الاقل ان بلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلثة
اوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم والحجة في اتفاق
الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس معلوما فلعله صادق
فلا يكون المسألة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث هو انه لا نظر الى ما يخبرون
بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسبيلهم لا ما اضمروه فان قيل فهل يجوز ان تضمر الا
خلاف ما تظهر قلنا ذاك ان كان فلا يكون الا من تقية وللجأ وذلك يظهر ويشتهر وان لم يشتهر
فرضه لانه يؤدي الى اجماع الامة على الضلال والباطل وهو ممتنع بدليل السمع الشبهة الثانية
ان مخالفة الواحد شذ وذم الجماعة وهو منهي عنه وقد ورد ذم الشاذ وانه كالشاذ من الغنم
عن القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج من الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل
خلافه بعده وهو الشذوذ اما الذي لم يدخل اصلا فلا يسمى شاذا فان قيل فقد قال عليكم بالسواد
الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد قلنا اراد به الشاذ الخارج او الخارج
على الامام بمخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو من الاثنين ابعد اراد به الحث على طلب
الرفيق في الطريق ولهذا قال والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع وهو تحكم
بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادي به ان اتباع الاكثر اولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار
او في حق المقلد اذا لم يجد ترجيحا بين المجتهدين سوى الكثرة واما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون
الاكثر لانه ان خالفه واحد لم يلزمه فبان انضم اليه مخالف اخر لم يلزمه الاتباع مسألة قال مالك
رحمه الله الحجة في اجماع اهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين
البصرة والكوفة واما اراد المحصلون بهذا الا ان هذه البقاع جمعت في زمان الصحابة اهل الحل
والعقد فان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة فسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان

فيه تابع وليس في ذلك ما يدل بل المرجع في المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا وجه لكلام مالك الا ان يقول عمل اهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر وقد افسدناه او يقول يدل اتفاقهم في قول وعمل على انهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع وقد تكلف لمالك تاويلات استقصيناها في كتاب التهذيب ولا حاجة اليها وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى اهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكونهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة في ان قول الصحابي حجة وسياتي في موضعه **مسالة** اختلفوا في انه هل يشترط ان يبلغ اهل الاجماع عدد التواتر اما من اخذه من دليل العقل واستحالة الخطا بحكم العادة فيلزمه اشتراط ذلك والذين اخذوه من السمع اختلفوا فمنهم من شرطه لانه اذا نقص عددهم فنحن لا نعلم ايمانهم بقولهم فضلا من غيره وهذا فاسد من وجهين احدهما انه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني انا لم نتعبد بالباطن وانما امة محمد صلى الله عليه وسلم من آمن بمحمد ظاهرا اذ لا وقوف على الباطن واذا ظهر لنا تعبدنا باتباعهم فيجوز ان يستدل به على انهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبد باتباع الكاذب وتخطيه والاقتداء به فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة بل يجتهد في طمسها والسلف من الامة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يوجب الاندراس فاذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف يخوض في حكمها قلنا يحتمل ان يقول ذلك ممتنع لهذه الادلة وانما معنى تصور هذه المسالة رجوع عدد اهل الحل والعقد الى ما دون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فيدوم اعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل ان يقال يتصور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار فيتحدثون بوجود محمد ووجود معجزته وان لم يعترفوا بكونها معجزة او يخرق الله العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى يدوم الحجة بل قد يقول قول القليل مع القرائن المعلومة في اصالته وتشدده قد يحصل العلم من غير خرق عادة وبجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز ان ينقص عدد اهل الحل والعقد فلو رجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فلو قال قولا وساعده العوام ولم يخالفه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت

الامة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجماع والاجماع اذا حصل ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا اقل من اثنين او ثلاثة وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول الا باجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر **مسالة** ذهب داود وشيعته من اهل الظاهر الى انه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الادلة الثلاثة على كون الاجماع حجة اعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا اجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة ان يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من ياخذه من العادة ولهم شبهتان اضعفهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين وصفوا بالايمان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لا يوصف بالايمان ولا يكون له سبيل وقوله لا تجتمع امتي على الخطا يتناول امته الذين آمنوا به فيتصور اجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقه ان لا ينعقد الاجماع بعد موت سعد بن معاذ وحمزة ومن استشهد من المهاجرين ممن كانوا موجودين عند نزول الآية وكانت الآية بعد ذلك وقد اجمعنا واياهم والصحابة على ان موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الاجماع بل اجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وكم من صحابي استشهد في حياة رسول الله بعد نزول الآية الشبهة الثانية ان الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة بان ماتوا لم يخرجوا من الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يمنع اجماع التابعين فعدمهم وفقدهم ايضا يمنع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقياس هذا يقتضي ان لا يثبت وصف الكلية ايضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم الى القيامة فانهم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة فثبت ان وصف الكلية لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين الجواب انه كما بطل على القطع الالتفات الى اللاحقين بطل الالتفات الى الماضين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس في ذلك الا ان الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وان وصف كلية الامة حاصل لكل الموجودين في كل وقت واما اجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم يصير قول الصحابي مهجورا لانهم كل الامة وان سلمنا وهو الصحيح فنقول ان اتفقوا على وفق قوله انعقد الاجماع او موافقته ان لم ينعقد الاجماع فلا يقدح فيه وان اجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لانه بعد ان افتى في المسالة

على فتوى التابعين فيها فتوى جميع الامة بل فتوى البعض فان قيل ان ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلافهم
قولهم بعدهم حراما وان قال به صحابي قبلهم فان لم يكونوا كل الامة فينبغي ان لا تقوم الحجة باجماعهم ولا يحرم
ادخلاف بعض الامة ليس بحرام اما ان يكونوا كل الامة في شيء دون شيء فهذا متناقض يجمع بين النفي
والاثبات قلنا ليس بمتناقض لان الكلية انما تثبت بالاضافة الى المسئلة التي خاضوا فيها فاذا نزلت مسئلة
بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الامة اذا اجمعوا اما ما افتى فيها الصحابي فبفتواه ومذهبه لا ينقطع بموته
وهذا كالصحابي اذا مات بعد الفتوى فاجمع الباقون على خلافه لا يكون ذلك اجماعا من الامة ولو مات
ثم نزلت واقعة بعده انعقد الاجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فان قيل ان كان في
الامة غايب لا ينعقد الاجماع بدونه وان لم يكن كذلك الغايب خبر بهذه الواقعة ولا فتوى فيها لكن يقول
لو كان حاضرا لكان له قول فيها فلا يدرى موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغايب قلنا يبطل بالميت
الاول من الصحابة فان الاجماع انعقد دونه ولو كان غايبا لم ينعقد لان الغايب في الحال ذو مذهب
وراي بالقوة فيمكن مخالفته وموافقته فيحتمل ان يخالف ويوافق اذا عرضت المسئلة عليه بخلاف
الميت فانه لا يتصور في حقه خلاف ووفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض الزايل العقل
والطفل لا ينتظر لانه بطل منه امكان الوفاق والخلاف فان قيل فما اجمع عليه التابعون يتوقع
خلاف واحد من الصحابة اذا نقل فان لم ينقل فلعله خالف ولكن لم ينقل الينا فلا نستيقن اجماع
كل الامة قلنا يبطل بالميت الاول من الصحابة فان امكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا لانه
وهو انه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج اذ ما من حكم الا ويتصور تقدير نسخه فانفراد الواحد بنقله
وموته قبل ان ينقل الينا وليبطل اجماع الصحابة لاحتمال ان واحدا منهم اضمر المخالفة واظهر الموافقة
لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال كونه كاذبا واذا عرف الاجماع وانقراض العصر امكن رجوع واحد منهم
قبل الموت ولم ينقل الينا فيبطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل لان الاصل عدم
النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا ثم ان
الاصل العدم فالاحتمال لا ينتفي واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير الاجماع غير مستيقن مع الشك
ولكن يقال لا يندفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسئلة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان
اصل الحجة واما الشك هنا فهو في اصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت
الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا في الاجماع قلنا لا بل الكلية
حاصلة للتابعين وانما يتوهم عدمه للخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكرتموه نظيره قول
القايل الحجة في نص مات الرسول قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والحجة
اجماع انقرض العصر عليه فاذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة وكذلك في قول الميت الاول من

الصحابة

الصحابة فانا لا نقول صار كلية الاولين مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول **الركن الاول**
في نفس الاجماع ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر
او لم ينقرض افتوا عن اجتهاد او نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتمام النظر في هذا الركن ببيان
ان السكوت ليس كالنطق وان انقراض العصر ليس بشرط وان الاجماع قد ينعقد عن اجتهاد وفيه
ثلث مسايل **مسئلة** اذا افتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الاخرون لم ينعقد الاجماع ولا ينسب الى
ساكت قول وقال قوم اذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع وشرط قوم انقراض العصر
على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع لكنه دليل تجويز الاجتهاد
في المسئلة والمختار انه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد الا اذا دلت قراين الاحوال على
انهم سكتوا مضمرين الرضا وجواز الاخذ به عند السكوت والدليل عليه ان فتواه انما تعلم بقوله الصريح
الذي لا يتطرق اليه احتمال وتردد والسكوت متردد فقد يسكت من غير اضمار الرضا لسبعة اسباب
الاول ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قراين السخط عليه مع سكوته
الثاني ان يسكت لانه يراه قولا سايغا لمن ادى اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان
معتقدا خطاه الثالث ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتهدات اصلا ولا يرى
الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاه من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع ان يسكت وهو
منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت
قبل زوال ذلك العارض او يشتغل عنه الخامس ان يعلم انه لو انكر لم يلتفت اليه وناله ذل
وهوان كما قال ابن عباس في السكوت عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فهبته السادس
ان يسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع ان يسكت لظنه ان غيره قد
كفاه الانكار واغناه عن الاظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار من توهم ان الانكار فرض كفاية
فظن انه قد كفى وهو مخطي في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر
فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق فتصور مثله في ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائي حيث
شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى اخر العصر اما من قال هو حجة
وان لم يكن اجماعا فهو تحكم لانه قول بعض الامة والعصمة انما تثبت للجميع فقط فان قيل نعلم قطعا ان
التابعين كانوا اذا اشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقين
كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء
يختلفون في هذه المسئلة ويعلم المحصلون ان السكوت متردد وان قول بعض الامة لا حجة فيه
مسئلة اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة واحدة انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم من الخطا ولا

قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهو فاسد لان الحجة في اتفاقهم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزيد
الموت تاكيدا وحجة الاجماع الاية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الاحياء فرجوعهم
متوقع وفتواهم غير مستقرة قلنا انما الكلام في رجوعهم فانا لا نجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون احد الاجماعين
خطا وهو محال اما بعضهم فلا يحل له الرجوع لانه مخالف اجماع الامة التي وجبت عصمتها من الخطا نعم يمكن
ان يقع الرجوع من بعضهم ويكون عاصيا به فاسقا والمعصية تجوز على بعض الامة ولا تجوز على الجميع فان
قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعد ما تم الاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيتم انه لا يسمى
اجماعا فهو بحث على اللغة والعرف وان عنيتم ان حقيقته لم تتحقق فما احد وما الاجماع الا الاتفاق وقد تم
والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدامة الاتفاق لا اتمام الاتفاق ثم نقول كيف نعتبر ذلك ونحن نعلم
ان التابعين في بقية انس بن مالك واواخر الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحتجون باجماع الصحابة ولم
يكن يجوز الاحتجاج بالاجماع موقوفا بموت اخر الصحابة ولهذا قال بعضهم يكفي موت الاكثر وهو تحكم اخر
لا مستند له ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي ان يخالف فاذن
لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التابعين ايضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين الخلاف
وهذا خبط لا اصل له ولهم شبه الشبهة الاولى قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فيتنبه
له فكيف نحجر عليه في الرجوع عن الغلط وكيف يدوم ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا وبان تموت
من اين يحصل الامان من غلطه وهل يؤمن من الغلط الا دلالة النص على وجوب عصمة الامة واما اذا رجع
فقال تبينت اني غلطت فنقول له انما يتوهم عليك الخطا اذا انفردت واما ما قلته في موافقة الامة فلا
يحتمل الخطا فان قال تحققت اني قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خطاؤه قطعا فنقول لعلك اخطات
في الطريق لا في نفس المسألة بل موافقة الامة يدل على ان الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال
مخطيا الشبهة الثانية انهم ربما قالوا عن اجتهاد وظن ولا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده ان يرجع
اذا جاز الرجوع دل ان الاجماع لم يتم قلنا لا حجر على المجتهد اذا انفرد باجتهاده اما ما وافق فيه اجتهاده
اجتهاد الامة لا يجوز الخطا فيه ووجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع الشبهة الثالثة انه لو مات المخالف
انعقد المسألة اجماعا بموته والباقون هم كل الامة لكنهم كل في بعض العصر فلما لم يصر مذهب المخالف
مهجورا فان كان العصر لا يعتبر فليبطل مذهب المخالف قلنا قال قوم يبطل مذهبه ويصير مهجورا لان
الباقين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل السبب انهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى
تلك المسألة التي افتى فيها الميت فان فتواه لا تنقطع حكمها بموته وليس هذا للعصر فانه جاز في الصحابي
الواحد اذا قال قولا واجمع الباقون في جميع عصرهم على خلافه فعندنا انه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا
كل الامة بالاضافة الى هذه المسألة الشبهة الرابعة ما روي عن علي انه قال اجتمع رايي وراي عمر على منع

بيع امهات الاولاد وانا الان ارى بيعهن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك
وحدك قلنا لو صح اجماع الصحابة قاطبة لكان هذا يدل من مذهب علي رضي الله عنه على اشتراط انقراض
العصر ولو ذهب اليه ذاهب لم يجب تقليده كيف ولم يجتمع الاراء وراي عمر كما قال وانما قول عبيدة رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ما اراد به في موافقة الجماعة اجماعا وانما اراد به ان رايك
مع زمان الالفة والجماعة والاتفاق في الطاعة للامام احب الينا من رايك في الفتنة والتفرقة وتفرق
الكلمة وتطرق التهمة الى علي في التبري من الشيخين فلا حجة فيما ليس صريحا في نفسه **مسألة** يجوز انعقاد
الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن
ولو تصور لكان حجة واليه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول با
الاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه والمختار انه متصور وانه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف
يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن قلنا ان هذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال واما الظن
الاغلب فيميل اليه كل العقلاء فاي بعد في ان يتفقوا على ان النبيذ في معنى الخمر في الاسكار فهو في معناه
في التحريم كيف واكثر الاجماعات مستندة الى عمومات وظواهر واخبار احاد صحت عند المحدثين والاحتمال
يتطرق اليها كيف وقد اجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهما من الشبه ما هو اعظم جلبا لاكثر الطباع
من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد اجتمعت اليهود على مذاهب باطلة ليس لها دليل قطعي
ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق عن دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز الاتفاق عن خبر الواحد
لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار ارش الجناية وتقدير النفقة وعدالة
الائمة والقضاة وكل ذلك مظنون وان لم يكن قياسا ولهم شبه الشبهة الاولى قولهم كيف تتفق
الامة على اختلاف طباعها وتفاوت افهامها في الذكاء والبلادة على مظنون قلنا انما يمتنع مثل
هذا الاتفاق في زمان واحد في ساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في ازمنة
متمادية لا يبعد ان يسبق الاذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيتبعونهم
منهم ويساعدون عليه واهل هذا المذهب قد جحدوا الاجماع على نفي القياس وابطاله مع ظهور
ادلة صحته وكيف يمتنع الاجماع على الحكم الشبهة الثانية قولهم كيف تجمع الامة عن قياس واصل القياس
مختلف فيه قلنا انما نفرض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وان
فرض بعدهم وقت الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمنكرون الى الاجتهاد ظنا منهم
انه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم عموما وغير الامر امرا وغير القياس
قياسا فكذا عكسه الشبهة الثالثة ان الخطا في الاجتهاد جائز فكيف تجمع الامة على ما يجوز فيه الخطا
وربما قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد اجماع عن قياس لحرمت المخالفة التي

وجائز بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطا في اجتهاد ينفرد به الاحاد اما اجتهاد الامة المعصومة
فلا يحتمل الخطا كاجتهاد رسول الله صلعم ومقاييسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذا عصمة الامة مخبر عن

الباب الثالث في حكم الاجماع وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما تنسب
فيه الامة الى تضييع الحق والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة ويتهذب برسم مسايل مسئلة
اذا اجمعت الصحابة على قولين في مسئلة كحكم مثلا في الجارية المشتراة اذا وطيها المشتري ثم وجد بها عيبا
فقد ذهب بعضهم الى منع الرد وذهب بعضهم الى انه ترد مع العقر فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان
المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من اهل الظا والشافعي رحمه الله
انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة بجملتهم لم يجزموا في المسئلة وما نقل فيها مذهب بعضهم فلو جزموا
فيها بجملتهم واستقر راي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله انه يوجب نسبة
الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للمذهب الثالث من دليل ولا يمكن نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه
في كل عصر ولهم شبه الشبهة الاولى انهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث قلنا واذا
اتفقوا على مذهب واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه يوجب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة
عنه كذلك ههنا الشبهة الثانية انه لو استدل الصحابة بدليل وعلل فيجوز الاستدلال بعلة اخرى
لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه قلنا فلم يجز خلافهم اذ اتفقوا
من اجتهاد اذ يجوز التعليل بعلة اخرى فيما اتفقوا عليه لكن قيل انه ليس من فرض دينهم الاطلاع
على جميع الادلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في احداث علة اخرى واستنباطها نسبة
الى تضييع الحق وخالفهم في الحكم اذا اتفقوا نسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قولين الشبهة
الثالثة لو ذهب بعض الصحابة الى ان اللمس والمس ينقضان الوضوء وبعضهم الى انهما لا ينقضان
الوضوء ولم يفرق واحد بينهما وقال تابعي ينقض احدهما دون الاخر كان هذا جايزا وان كان
قولا ثالثا قلنا لان حكمه في كل مسئلة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليس
التسوية مقصودا ولو قصدوا وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجز الفرق واذا فرقوا بين المسئلتين
واتفقوا على الفرق وقصدوا امتنع الجمع اما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا لم حكم واحد في مسئلتين
بل يقول صريحا لا يخلو انسان عن معصية وخطا في مسئلة فالامة مجمعة على المعصية والخطا وذلك
ليس بحجة انما يستحيل الخطا بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله صلى الله عليه وآله
لا تزال طائفة من امتي على الحق فلهذا يجوز الى ان ينقسم الامة في مسئلتين الى فرقتين وتخطى فرقة
في مسئلة والفرقة الاخرى يقوم بالحق فيها ويقومون بالحق ويخطئون في المسئلة الاخرى ويقوم ما
الحق فيها المخطئون في المسئلة الاولى حتى يقال مثلا احد شطري الامة القياس ليس بحجة والخوارج

مبطلون ويقول فريق اخر القياس حجة والخوارج محقون فيشملهم الخطا ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق
مضيعا بين الامة في كل واحدة منهما الشبهة الرابعة ان مسروقا احدث في مسئلة الحرام قولا ثالثا
لم ينكر عليه قلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رايين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في
مهلة النظر او لم يخض فيها او لعل مسروقا خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوفاقهم وكان
اهلا للاجتهاد في وقت وقوع هذه المسئلة كيف ولا يصح هذا عن مسروق الا باخبار الاحاد
فلا يدفع به ما ذكرناه مسئلة اذا خالف واحد واثنان من الامة لم ينعقد الاجماع دونهما فلو ماتا لم
تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب
الميت بعد عصره لم يمكن ان يقال مذهبه خلاف كافة الامة لان الميت من الامة ولا ينقطع مذهبه
بموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي وخالفه وذلك بعد موت الشافعي فمذهب الميت لا يصير
مهجورا بموته ولو صار مهجورا لصار مذهب الجميع كالمنعدم عند موتهم حتى يجوز لمن بعدهم ان يخالفهم
فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا يقطع في طرفين والحين
احدهما ان يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل ان يعرض عليه فالباقون بعده كل الامة وان خاض
وافتى فالباقون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه وكما لم يخالفهم فلم يوافقهم ايضا
بل المتوقف مخالف للجازم لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله اعلم مسئلة اذا
اتفق التابعون على احد قولين الصحابة لم يصر القول الاخر مهجورا ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع
خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لانه
ليس مخالفا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة
بعض الامة وان كانوا كل الامة فمذهبهم اختيار احد القولين لا تحريم القول الاخر فان صرحوا بتحريم القول
الاخر فلسنا نحن بين امرين اما ان نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ ذهبت
الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما ان نقول ان ذلك ممكن
ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والعصمة من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة
لم يخض فيها الصحابة لكن هذا يخالف قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق اذ يكون الحق قد ضاع في
هذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل هذا الحديث من اخبار الاحاد فان قيل بم تنكرون
على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعثر من بعدهم
على دليل يعين الحق في احدهما قلنا هذا تحكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع
حجة قاطعة ولا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا
ولو جاز هذا لجاز ان يقال اذا اجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط ان لا يعثر من بعدهم

على دليل تعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز
خرق اجماعهم **مسألة** اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه
اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر ويتخلص من الاشكال اما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول
ولو في لحظة قد تم على تسويغ الخلاف فاذا رجعوا الى احد القولين فلا تمكنا في هذه الصورة ان نقول
هو بعض الامة في هذه المسألة كما ذكرناه في اتفاق التابعين على احد قولي الصحابة فيعظم الاشكال
وطريق الخلاص عنه خمسة اوجه احدها ان نقول هذا ممتنع الوقوع وهو كفرض اجماعهم على شيء ثم
رجوعهم باجمعهم الى خلافه او اتفاق التابعين على خلافه وهو ممتنع الوقوع لان الاجماع قد تم على
تسويغ الخلاف فكيف يتصور اجماع بعده على خلافه والشارطون لانقراض العصر يتخذون
هذه المسألة عمدة لهم ويقولون مثلا اذا اختلفوا في مسألة النكاح بلا ولي فذهب الى بطلانه
جماعة ان يصر عليه فلم لا يجوز للاخرين ان يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على
المجتهد اذا تغير اجتهاده ان يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدي الى
تناقض الاجماعين فان الاجماع الاول قد دل على تسويغ الخلاف وعلى الجانب التقليد على كل عامي
لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك الا عن دليل قاطع في تجويزه فكيف يتصور
رفعه فمحاله وقوع هذا التناقض الاجماعين اقرب من التحكم باشتراط العصر ثم يبقى الاشكال
في اتفاق التابعين بعد انقضاء العصر الاول على الخلاف قولين ثم الاختلاف فانه يجوز ذلك وقوع
الاجماعات القطعيات كما لو رجعوا الى قتال الممانعين للزكوة بعد خلاف والى ان الائمة من قريش
لان كل فريق يوجب مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف المجتهدات فان الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف
وتسويغ الاخذ بكل مذهب ادى اليه الاجتهاد من المذهبين والخلاص الثاني اشتراط انقراض العصر
وهو مشكل فان اشتراطه تحكم والخلاص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى قياس
واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك مستند
الى اجتهاد دائم فاذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه لتعيين الحق بدليل قاطع في احد المذهبين
وهو مشكل لانه لو فتح هذا الباب لم يمكن التعلق بالاجماع اذ ما من اجماع الا ويتصور ان يكون
عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة ولا فاصل سقط التمسك به وخرج
عن كونه حجة فانه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم ثابتا بذلك القاطع ومستندا
اليه لا الى الاجماع ولان قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة لم يفرق بين اجماع واجماع ولا يتخلص
من هذا الا من انكر تصور الاجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض كلامه اوله حيث قال اتفاقهم
على تسويغ الخلاف مستنده الاجماع الخلاص الرابع ان يقال النظر الى الاتفاق الاخير واما في الاول

انما جوزوا الخلاف بشرط ان لا ينعقد اجماع على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فان زيادة شرط في الاجماع ولم يقع الا قطعية
لا يقبل الشرط الذي يمكن ان يكون وان لا يكون ولو جاز هذا لجاز ان يقال الاجماع الثاني ليس بحجة بل انما
يكون حجة بشرط ان لا يكون اتفاق بعد اختلاف وهذا اولى لانه يقطع عن الاجماع الشرط المحتمل الخلاص الخامس
هذا وهو ان الاخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لان الاجماع انما يكون حجة بشرط ان لا يتقدم اختلاف
فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا ايضا مشكل لان قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ عام باب الشرط ويوجب
كون كل اجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الاجماعين حجة ويتناقض فلعل الاولى الطريق الاول
وهو ان هذا لا يتصور لانه يؤدي الى التناقض وتصويره كتصوير رجوع اهل الاجماع عما اجمعوا عليه او
كتصوير اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل السمع فكذلك ههنا فان
قيل فاذا ذهب جميع الامة من الصحابة الى العول الا ابن عباس والى منع بيع ام الولد الا عليا فاذا ظهر
لهما دليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل ان يظهر
لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدي الى هذه الاحالة عند سلوك الطريق الاول قلنا لا اشكال على الطريق
الاول الا هذا وسبيل قطعه ان يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجهه لكنا نقول يستحيل ان يظهر
لهما وجهه او ان يجب الا امتناعه في ذاته لكن لافضائه الى ما هو ممتنع سمعا والشيء تارة يمتنع
لذاته وتارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه ممكن لا لذاته لكن لافضائه الى
تخطئة الصحابة او تخطئة التابعين كافة وهو ممتنع سمعا والله اعلم **مسألة** فان قال قائل اذا اجمعت
على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان اصروا على
خلاف الخبر فهو ممتنع لا سيما في حق من يذكره تحقيقا واذا رجع هو كان مخالفا للاجماع وان لم يرجع كان مخالفا
للخبر وهذا لا مخلص عنه الا باعتبار انقراض العصر فليعتبر قلنا منه مخلصان احدهما ان هذا فرض ممتنع
فان الله يعصم الامة من الاجماع على نقيض الخبر او يعصم الراوي من النسيان الى ان يتم الاجماع الثاني ان ل
ننظر الى اهل الاجماع فان اصروا تبين انه كان حقا وان الخبر اما ان غلط فيه الراوي فسمعه من غير رسول
الله وظن انه سمعه من الرسول او تطرق اليه نسخ لم يعرفه وعرفه اهل الاجماع وان لم ينكشف لنا
فان رجع الراوي كان مخطئا لانه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وان رجع اهل الاجماع الى الخبر تبينا
كان ما اجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل
بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد اذ يكون كل واحد من الرأيين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فان
قيل فان جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال اذا اجمعت الامة عن اجتهاد جاز للمجتهد المخالف بل جاز لهم
الرجوع وان ما قالوه حقا كان ما دام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير بعد الفرض والكلام لا سيما اذا
اختلفوا من اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد هلا قلتم ان ذلك جائز لانهم رجعوا كانوا يجوزون الاخذ

لانكار العول وبيع ام الولد والقول به ما غلب في ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان
سائغا له ولا يكون هذا رفعا للاجماع بل تجويز المصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن تجويزا
ويكون هذا تخصيصا سادسا في المسألة التي قبل هذه المسألة قلنا ما اجمعوا عليه من اجتهاد لا يجوز خلافه
بعده لا لانه حق فقط لكن لانه حق قد اجمعت الامة على ان كل حق اجمعت الامة عليه يحرم خلافه
لا كالحق الذي يذهب اليه الاحاد واما اذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني
فيصير جواز المصير اليه امرا متفقا عليه ولا يجوز ان يقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول
واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه ان لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فكذلك
هنا فان قيل فلو ظهر للتابعين دليل الخبر على خلاف ما اجمعت الصحابة عليه ونقله اليهم من لم
يكن حاضرا عند اجماع اهل الحل والعقد ولم يكن الراوي من اهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين
موافقته ويجب عليهم اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يحتمل النسخ والسهو والاجماع لا يحتمل ذلك

مسئلة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسر فيه ان الاجماع دليل قاطع يحكم
به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد
به عقلا لو ورد كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل وان
لم يمكن العمل به مخالفا للكتاب ولا سنة متواترة اذ الاجماع كالنص في وجوب العمل به والعمل بما نقله الراوي
من النص واجب وان لم يحصل القطع بصحة النص فكذلك الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء
بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روي عن رسول الله صلعم اما ما روي عن الامة من اتفاق واجماع فلم يثبت
فيه نقل واجماع فلو اثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات اصول الشريعة
هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة والله اعلم

مسئلة الاخذ باقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع خلافا لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي
فقيل انها كدية المسلم وقيل انها مثل نصفها وقيل ثلثها فاخذ الشافعي بالثلث الذي هو الاقل وظن
ظانون انه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه و
المختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة لكان
موجب الزيادة خارقا للاجماع ولكان مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي اوجب ما اجمعوا عليه وبحث
عن مدارك الادلة فلم يصح عنده دليل على ايجاب الزيادة فرجع الى استصحاب البراءة الاصلية التي يدل عليها
العقل فهو تمسك بالاستصحاب وبدليل العقل لا بالاجماع كما سيأتي معناه وهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو
الاصل الثالث

الاصل الرابع دليل العقل والاستصحاب

اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل
لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة

الرسل وتأييدهم بالمعجزات وانتفاء الاحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحاب ذلك الى ان يرد السمع
فاذا ورد نبي واوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا لتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها
منتفيا اذ لا مثبت له فبقي على النفي الاصلي لان نطقه في الايجاب قاصر على الخمسة فيبقى في حق السادسة
كان السمع لم يرد وكذلك اذا اوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الاصلي واذا اوجب عبادة
في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الاصلية واذا اوجب على القادر بقي العاجز
على ما كان فاذا النظر في الاحكام اما ان يكون في اثباتها او في نفيها اما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة
عليه واما النفي فالعقل قد دل عليه الى ان يرد الدليل السمعي المغير الناقل من النفي الاصلي فانتهض
دليلا على احد الشطرين وهو النفي فان قيل اذا كان العقل دليلا بشرط ان لا يرد سمع فبعد بعثة
الرسول ووضع الشرع لا نعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما وغايتها كم عدم العلم بورود
السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السمعي قد يعلم وقد يظن فانا نعلم انه لا دليل على وجوب
صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ نعلم انه لو كان لنقل ولاشتهر ولما خفي على جميع الامة
وهذا علم بعدم الدليل وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم
الدليل حجة اما الظن والمجتهد اذا بحث عن مدارك الادلة في وجوب الوتر والاضحية وامثالهما فراها
ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فتنزل ذلك منزلة
العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستحيل
ان يكون واجبا ولا يكون عليه دليل او يكون عليه دليل ولم يبلغنا قلنا اما ايجاب ما لا دليل
عليه فمحال لانه تكليف ما لا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود السمع واما ان كان عليه دليل
ولم يبلغنا فليس دليلا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل فيقدر كل عامي ان ينفي كل
مستندا الى انه لم يبلغه الدليل قلنا هذا انما يجوز للباحث المجتهد المطلع على مدارك الادلة القادر
على الاستقصاء كالبصير الذي يقدر على التردد في بيت لطلب متاع اذا فتش وبالغ امكنه ان
يقطع بنفي وجود المتاع او يدعي غلبة الظن اما الاعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له
ان يدعي نفي المتاع في البيت فان قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق
الاستصحاب على اربعة اوجه يصح منها ثلثة اوجه الاول ما ذكرناه والثاني استصحاب العموم الى
ورود تخصيص واستصحاب النص الى ان يرد نسخ اما العموم فهو دليل عند القائلين به واما النص فهو
دليل على دوام الحكم بشرط ان لا يرد ناسخ كما دل العقل على البراءة الاصلية بشرط ان لا يرد نص
مغير الثالث استصحاب حكم الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك و
كشغل الذمة عند جريان اتلاف او التزام فان هذا وان لم يكن حكما اصليا فهو حكم شرعي دل الشرع

حكم يبلغه

على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول البراءة لما جاز استصحابه فالاستصحاب
ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كما دل العقل على البراءة العقلية ودل السمع
على الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار اللزوم والثبوت اذا تكررت اسبابه
كتكرر الشهور ولشهر رمضان واوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرر الحاجات اذا فهم انتصاب
هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من ادلة الشرع اما بمجرد العموم عند القائلين به او بالعموم وجملة
من القراين عند الجميع وتلك القراين تكريرات وتاكيدات وامارات عرف بجملتها الشرعية قصد
الشارع الى نصبها اسبابا اذا لم يمنع مانع فلولا دلالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استصحابها
فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل
بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير او مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع
استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولنرسم فيه وفي افتقار النافي الى الدليل مسئلتين

مسئلة لا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله من قال المتيمم اذا راى الماء
في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع منعقد على صحة صلوته ودوامها وطريان وجود الماء كطريان
هبوب الريح وطلوع الفجر وساير الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلاة الى ان يدل الدليل على كون
رؤية الماء قاطعا وهذا فاسد لان هذا المستصحب لا يخلو اما ان يقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة لكن
قال انا ناف فلا دليل على النافي واما ان يظن انه اقام دليلا فان اقر بانه لم يدل فسنبين وجوب الدليل
على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه
فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ من الشارع او اجماع فان كان لفظا فلا بد من بيانه فلعله
يدل على دوامها عند العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا
كان ذلك تمسكا بالعموم عند القائلين به فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان ذلك بالاجماع فا
لاجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم اما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا اجماع مع الخلاف
ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود لكان المخالف خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلاة
عند هبوب الريح وطلوع الفجر خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد
مشروطا بعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة
جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية
بشرط عدم دليل السمع فلا تبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الاجماع بشرط العدم
فانتفى الاجماع عند الوجود ايضا وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه
مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل

فان

فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان
مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكن اخصصها بدليل فعليه الدليل وههنا المخالف لا يسلم شمول
الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل المخصص فهذه الدقيقة
لا بد من التنبه لها فان قيل الاجماع المتقدم يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع
وانما لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود با
العدم فعليه الدليل فان قيل الدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه الى ان يقوم دليل الانقطاع
قلنا فلينظر في ذلك الدليل اهو عموم او نص يتناول حالة الوجود ام لا فان كان هو الاجماع فالاجماع
مشروط بالعدم فلا يكون دليلا الا عند العدم فان قيل بم تنكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى
وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو الذي يحتاج الى الدليل كما انه اذا ثبت حدوث زيد مثلا
كان دوامه بنفسه لا بسبب وكذلك اذا ثبت بناء دار او بلد قلنا هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز
ان يدوم وان لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان من
مات لا يحيى وان الدار اذا بنيت لا تنهدم ما لم تهدم او لم يطل الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما اذا اخبر عن قعود
الامير واكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوام هذه الاحوال اصلا
فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دوامها الى
دليل اخر فان قيل ليس هو مامورا بالشروع فقط بل بالشروع مع الاتمام قلنا هو مامور بالشروع
فقط بل بالشروع مع الاتمام قلنا هو مامور بالشروع مع العدم وبالاتمام مع العدم اما مع الوجود فهو
محل الخلاف فالدليل على انه مامور في حالة الوجود فان قيل لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء
ابطال العمل قلنا هذا الان رجوع الى الدليل وانقياد الحاجة الى الدليل ثم هذا الدليل وان
كان ضعيفا فبيان ضعفه ليس من غرض الاصول ثم هو ضعيف لانه ان اردتم به ابطال الاحباط
ثوابه فلا نسلم انه لا يثاب على فعله وان اردتم انه اوجب عليه مثله فليست الصحة عبارة عما لا يجب
مثله على ما قررناه فان قيل ان الاصل انه لا يجب شي بالشك ووجوب استيناف صلاة مشكوك
فيه فلا يرفع به اليقين قلنا هذا يعارضه ان وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه و
براءة الذمة مع وجود الماء بهذه الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم يبطل بمن وجب الاستيناف
بوجوبه بدليل يغلب على الظن كما ترفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع
بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك اذا اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة باجنبية
وماء طاهر بنجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات احتجوا بان الله تعالى صوب قول الكفار في مطالبتهم الرسل
بالبرهان حتى قالوا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل

بالبرهان المغير للاستصحاب فلا يلزمهم ان يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل الذي في فطرة الآدمي ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير برهان

مسألة اختلفوا في ان النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه وقال قوم لا بد من الدليل وفرق قوم بين العقليات والشرعيات واوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات والمختار ان ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والنفي فيه كالاثبات وتحقيقه ان يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه او انت فيه شاك فان اقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فانه معترف بالجهل وعدم المعرفة وان قال انا متيقن للنفي فيقال يقينك هذا حصل عن ضرورة ام عن دليل فلا يعد معرفة النفي ضرورة فانا نعلم انا لسنا في لجة بحر ولا على جناح نسر وليس بين ايدينا فيل فان لم يعرفه ضرورة فاما ان عرفه عن تقليد او عن نظر والتقليد لا يفيد العلم فان الخطا جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصر لغيره وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا اصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين شنيعين على اسقاط الدليل عن النافي احدهما هو ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الخمر والزنا والميتة ونكاح المحارم وهو مح الثاني ان الدليل اذا سقط عن هولاء لم يعجز المثبت ان يعبر عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجري مجراه ولهم شبهتان الاولى انه لا دليل على المدعا عليه الدين لانه ناف والجواب من اربعة اوجه الاول ان ذلك ليس لكونه نافيا ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع انما قضي به للضرورة اذ لا سبيل له الى اقامة الدليل على النفي حسا فان ذلك انما يعرف بان يلازمه عدد التواتر من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفا اسباب اللزوم قولا وفعلا بمراقبة اللحظات وهو مح فكيف يكلف اقامة الدليل على ما يستحيل اقامة البرهان عليه بل المدعي ايضا لا دليل عليه لان قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف او دين وذلك في الماضي اما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة او براءتها فانه يجوز براءتها باداء او ابراء فلا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة او براءتها الا بقول الله او قول الرسول المعصوم فلا ينبغي ان يظن ان على المدعي ايضا دليل فان قول الشاهد صار دليلا بحكم الشرع وان جاز ذلك فيمين المدعا عليه ايضا لازم فليكن ذلك دليلا الجواب الثاني ان المدعا عليه يدعي العلم الضروري ببراءة ذمة نفسه اذا تيقن انه لم يتلف ولم يلتزم ويعجز الخلق كلهم عن معرفته فانه لا يعرفه الا الله تع فالنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو مح وان اقر بانه مختص بمعرفته اختصاصا لا يمكن ان يشاركه فيه الا الله تع فعند ذلك لا يطالب بالدليل وذلك اذا اخبر عن نفسه

بالجوع ونفي الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوي النفي والاثبات فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقليات مشتركة النفي منها والاثبات والخصومات ايض يستوي فيها النفي والاثبات الثالث ان النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي دليل وهو البينة وهذا ضعيف اذ اليمين يجوز ان تكون فاجرة فاي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة فان قول الشاهدين ايض يجوز ان يكون غلطا وزورا فاستعماله من هذا الوجه صحيح كما سبق او يقال وجب على النافي في مجلس القضا ان يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في دون الاحكام فهذا ايض له وجه الرابع ان اليد للمدعا عليه دليل على نفي الملك عن المدعي وهو ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعي شرعا والا فاليد قد تكون عن غصب وعارية فاية دلالة فيها الشبهة الثانية هو انه كيف يكلف الدليل على النفي وهو متعذر كاقامة الدليل على براءة الذمة قلنا تعذره غير مسلم فان النزاع اما في العقليات واما في الشرعيات اما في العقليات فيمكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى المح وما افضى الى المح فهو مح كقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ومعلوم انهما لم يفسدا فدل ذلك على نفي الثاني فيمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي سميناه في المقدمة طريق التلازم فان كل اثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ولذلك المتحدي ليس نبيا اذ لو كان نبيا لكان معه معجزة اذ تكليف المح مح فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني ان يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته لعلم ذلك بضرورة او دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفا وهذا فاسد فانه ينقلب على النافي اذ يقال له لو انتفى لعلم انتفاؤه بضرورة او دليل ولا ضرورة ولا دليل الا ان يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلا الاصل عدم اله ثان فمن ادعاه فعليه الدليل ولا يسلم ان الاصل العدم بخلاف البراءة الاصلية فان العقل دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على ان الحكم هو التكليف والخطاب من الله تع وتكليف المح مح ولو كلفنا من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغنا تكليفه كان ذلك تكليف مح فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الاله الثاني واما قوله لو ثبت اله ثان لكان لله تع عليه دليل فهو تحكم من وجهين احدهما انه يجوز ان لا ينصب الله تع على بعض الاشيا دليلا والثاني انه يجوز ان ينصب عليه دليلا ونحن لا ندركه او تنبيه له بعض الخواص وبعض الانبياء او من خصص بحاسة سادسة وذوق اخر بل الذي نقطع به ان الانبيا يدركون امورا والخلق لا يدركونها وان في مقدورات الله تع امورا ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز ان يكون له سبحانه صفات لا تدرك بهذه الحواس ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة او سابعة بل لا يستحيل ان يكون الوجه واليد عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها ولو لم يرد السمع بها لكان نفيها خطا فلعل من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه

ولا فيما تقع ادراكه لو لم يخلق لنا السمع لما كنا ندرك الاصوات ثم نفهمها ولو لم يخلق لنا ذوق لما ... لا ننكر ان نقر به
صاحب العرض بين الموزون وغير الموزون فلا يبعد دينا ان في قدرة الله تعالى انواعا من الحواس لو خلقها
لنا لادركنا بها امورا اخر نحن ننفيها فكان هذا انكارا بالجهل ودعوى في العماية اما الشرعيات فقد دل
الدليل عليها من الاجماع كوجوب صوم شوال وصلوة الضحى او من النص كقوله لا زكوة في الحلى ولا زكوة
في المعلوفة او من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكوة عنه كقوله
المعنى لا زكوة في الرمان والبطيخ بل هو عفو عفا رسول الله صلعم عنه وقلما يوجد مثل هذا الناقل
فيبحث عن مدارك الاثبات فاذا لم يجد رجعنا الى الاستصحاب للنفي الاصلي الثابت بدليل العقل
دليل عند عدم ورود السمع وحيث اوردنا في تصانيف الخلافيات ان النافي لا دليل عليه اردنا
به انه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفيه استصحاب البراءة الاصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول
وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع المغير وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم
لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه لان ذلك لا يعلم قلنا قد بينا ان انتفاءه تارة
يعلم كما في انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى وتارة يظن ببحث من هو اهل البحث عن مدارك الشرع
والظن فيه كالعلم فانه صادر عن اجتهاد اذ يقول لو كان لوجدته فلما لم اجده مع شدة بحثي دل انه ليس
بكائن كطالب المتاع في البيت اذا استقصى فان قيل فليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية
ووسط ونهاية فمتى يحل له ان يقنع بنفي السمع المغير قلنا مهما رجع الى نفسه وعلم انه بذل غاية
وسعه كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير
محصورة فان الكتاب وان كان محصورا فالاخبار غير محصورة وربما غاب راوي الحديث قلنا ان
كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهد رايه الى ان يبلغه الخبر
وان كان بعد ان دونت الاخبار وصنفت الصحاح فما دخل فيها محصور عند اهلها وقد انتهت الى المجتهدين
ما اوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلي مشروطة بنفي المغير كما ان دلالة
العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد من المخصص والمغير انتفاؤه تارة يظن وكل واحد دليل في
الشرع هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على اصول الادلة
المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل **خاتمة** لهذا القطب بيان ما يتوهم انه من اصول
الادلة وليس منها وهو ايضا اربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فنقدم
ايضا لا بد من شرحها **الاصل الاول من الاصول الموهومة** شرع من قبلنا من الانبياء
فيما لم يصرح شرعنا بنسخه ونقدم على هذا الاصل **مسئلة** وهو انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثه هل
كان متعبدا بشرع احد من الانبياء فمنهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبه

الى نوح وقوم نسبوه الى ابرهيم وقوم الى موسى وقوم الى عيسى عليهم السلم اجمعين والمختار ان جميع هذه الاقسام جائز عقلا
لكن الواقع منها غير معلوم بطريق قاطع ورجم الظن فيما لا يتعلق به الان تعبد عملي لا معنى له فان قيل الدليل القاطع
على انه لم يكن على ملة انه لو كان لافتخر به اولئك القوم ولنسبوه الى انفسهم ولكانت تبتهج به اتباعهم وتوفر
الدواعي على نقله قلنا وهذا يعارضه انه لو كان منسلخا عن التكليف والتعبد بالشرائع لظهر مخالفته اصناف
الخلق وتوفرت الدواعي على نقله ويشبه ان يكون اختفاء حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة وذلك
من عجائب امره ولهذا اختلفت الفرق فيه فان قيل الاولى ان موسى وعيسى عليهما دعيا الى دينهما كافة المكلفين من عباد الله
فكان هو عليه السلام داخلا تحت العموم وهذا باطل من وجهين احدهما انه لم ينقل الينا على التواتر عموم صيغته
حتى ننظر في فحواها فلا يستند هذه الدعوى الا الى المقايسة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في
مثل هذا باطلة وان كان عموما فلعله استثني منه من يبلغ شريعتها والثاني انه ربما كان زمانه زمان فترة
الشرائع واندراسها وتعذر القيام بها ولاجله بعث نبي الى ان يعلم قيام الحجة على تفصيل شرعها الشبهة الثانية
انه صلى الله عليه كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويتجنب الميتة وذلك لا يرشد اليه العقل
قلنا هذا فاسد من وجهين احدهما انه لم يتواتر نقل مقطوع به ولا سبيل الى اثباته بالظن
الثاني انه ربما ذبح الحيوان وركبه بناء على انه لا تحريم الا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة
بالطبع كما يترك اكل الضب عيافة والحج والصلوة ان صح فلعله فعله تبركا بما نقل جملته عن انبياء السلف
وان اندرس تفصيله والنزاع الان الى المقصود الاصلي وهو ان الرسول صلعم بعد بعثته هل كان متعبدا
بشريعة من قبله والحق القول في الجواز العقلي والوقوع اما الجواز العقلي فهو حاصل اذ لله سبحانه ان يتعبد
عباده بما شاء من شريعة سابقة او مستأنفة او بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستحيل منه شيء
لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية انه لا يجوز بعثة نبي بمثل تلك الشريعة اذا كانت قد اندرست او ارسال
مثلها اذا اشتملت على فوائد وان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم والى غيرهم ولعلهم
اذا كانت الاولى مختصة بطرفه ولم تشتمل الثانية على مزية فيقال بل يجوز ان يعلم ما يدل على جواز نصب دليلين
وبعثه رسولين معا كما قال تعالى اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى
وهرون وداود وسليمن بل الخلق عينين مع الاكتفا باحدهما في الابصار ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة
في افعال الله تعالى وهو تحكم اما الوقوع السمعي فلا خلاف في ان شرعنا ليس بناسخ جميع الشرائع بالكلية
اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقة والقتل والكفر لكن حرم عليه هذه المحظورات بخطاب
مستانف او بالخطاب الذي نزل على غيره وتعبد باستدامة ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم
فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحي مخالف لما سبق فالى هذا يرجع الخلاف
والمختار انه لم يتعبد بشريعة من قبله ويدل عليه مسالك الاول انه لما بعث معاذا الى اليمن

قال بحكم فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التورية والانجيل وشرع من قبلنا فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنه فان قيل فانما لم يذكر التورية
والانجيل لان في الكتاب ايات تدل على الرجوع اليها قلنا سنبين سقوط تمسكهم بتلك الايات بل فيه قوله
تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال عليه السلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ثم نقول في الكتاب
ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي ان يقتصر على ذكر الكتاب فاذا شرع في التفصيل كانت
الشريعة السابقة اهم مذكور فان قيل اندرجت التورية والانجيل تحت الكتاب فانه اسم يعم كل الكتب
قلنا اذا ذكر الكتاب والسنة لا يسبق الى فهم المسلمين شيء سوى القران وكيف يفهم غيره ولم يعهد
من معاذ قط تعلم التورية والانجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهد منه تعلم القران ولو وجب ذلك
لبعض جميع الصحابة رضوا الله عنهم لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بعضه وهو مدرك بعض الاحكام ولم
ينسبهم بحفظ القران الا لهذه العلة كيف وقد طالع عمر رضي الله عنه ورقة من التورية فغضب عليه السلم حتى
احمرت وجنتاه وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي المسلك الثاني صلى الله عليه لو كان متعبدا
بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار ورمي المحصنات والمواريث
ولكان يرجع اولا اليها لا سيما احكام هي ضرورية لكل امة فلا تخلوا التورية عنها وان لم يراجعها لاندراسها
وتحريفها فهذا يمنع التعبد وان كان ممكنا فهذا يوجب البحث والتعلم ولم يراجع قط الا في رجم اليهود لتعرفهم
ان ذلك ليس مخالفا لدينهم المسلك الثالث ان ذلك لو كان مدركا لكان تعلمها وحفظها ونقلها من
فروض الكفايات كالقران والاخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الاحكام كما وجب عليهم التنافس
في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواقع اختلافهم حيث اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد والمفوضة
وبيع ام الولد وحد الشرب والربا في غير النسية ومتعة النساء واجهاض الجنين وحكم المكاتب اذا
كان عليه شيء من النجوم والرد بالعيب بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك من احكام لا تنفك الاديان
والكتب عنها ولم ينقل عن احد منهم مع طول اعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافهم مراجعة التورية لا سيما
وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا
بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل الياس من قبل التعلم المسلك الرابع اطباق الامة قاطبة على ان هذه
الشريعة ناسخة وانها شريعة رسولنا عليه السلم ولو تعبد بشريعة غيرها لكان مخبرا لا شارعا ولكان صاحب
نقل لا صاحب شرع الا ان هذا ضعيف لانه اضافة تحتمل المجاز ان يكون معلوما واستقطه وان لم
يكن هو شارعا لجميعه ولنحا الى التمسك بجمل ايات وثلثة احاديث الاية الاولى انه لما ذكر الانبيا
قال اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانية
الله وصفاته بدليلين احدهما انه قال فبهديهم اقتده ولم يقل بهم وانما هديهم الادلة التي ليست منسوبة

اليهم

اليهم اما الشرع فنسب اليهم فيكون اتباعهم فيه امتثالهم الثاني انه كيف امر بجميع شرايعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة
ومتى بحث عن جميع شرايعهم فعلم انه اراد الهدى المشترك بين جميعهم الاية الثانية قوله تع ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة
ابرهيم وهذا تمسك به من نسبه الى ملة ابرهيم ويعارضه الاولى الاية ثم لا حجة فيها اذ قال ثم اوحينا اليك
فوجب بما اوحي اليه لا بما اوحي الى غيره وقوله ان اتبع ملة ابرهيم اي افعل مثل فعله وليس معناه كن متبعا له
واحدا من امته كيف والملة عبارة عن اصل الدين والتوحيد والتقديس التي يتفق عليه الشرايع ولذلك قال
ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولا يجوز تسفيه الانبياء المخالفين ويدل عليه انه لم يبحث
عن ملة ابرهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه واسناد اخباره الاية الثالثة قوله تع شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا وهذا تمسك به من نسبه الى نوح وهذا فاسد اذ يعارضه الايتان الاوليان ثم الدين عبارة
عن اصل التوحيد وانما خص نوحا بالذكر تشريفا له وتخصيصا ومتى راجع رسول الله صلعم تفصيل شرع
نوح وكيف امكن ذلك مع انه اقدم الانبياء واشد الشرايع اندراسا كيف وقد قال شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا فلو قال شرع لكم نوح ما وصاكم به دل على هذا الغرض فاما هذا فيشعر بضده الاية الرابعة قوله
تع انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو احد الانبياء فليحكم بها واستدل بها من نسبه
الى موسى ويعارضه الايات السابقة ثم المراد بالنور والهدى اصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون
دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله اراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على
صيغة الامر فلا حجة فيه ثم يجوز ان يكون المراد حكم النبيين بامر ابتداهم الله تع به وحيا اليهم لا بوحي
الى موسى الاية الخامسة قوله بعد ذكر التورية واحكامها ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
قلنا من لم يحكم بما انزل الله مكذبا به وجاحدا له لا من حكم بما انزل الله عليه خاصة او من لم يحكم به ممن
اوجب الله عليه الحكم به من امته وامة كل نبي اذا خالف ما انزل على نبيه او يكون المراد به حكم بمثلها
وان كان بوحي خاص اليهم لا بطريق التبعية اما الاحاديث فاولها انه صلى الله عليه وسلم طلب منه
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي القصاص وليس في القران قصاص السن الا ما حكى
عن التورية في قوله السن بالسن قلنا فيه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
فدخل السن تحت عمومه الحديث الثاني قوله صلى الله عليه من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها وقرا قوله تع اقم الصلوة لذكري وهذا خطاب مع موسى قلنا ما ذكره صلى الله عليه تعليلا
للايجاب لكن اوجب بما اوحي اليه ونبه على انهم امروا كما امر موسى وقوله لذكري اي لذكر ايجابي الصلوة
ولولا الخبر لكان السابق الى الفهم انه لذكر الله بالقلب او لذكري الصلوة بالايجاب الحديث الثالث في
مراجعة التورية في رجم اليهود وكان ذلك تكذيبا لهم في انكار الرجم اذ كان يجب ان يراجع الانجيل
فانه اخر ما انزل ولذلك لم يرجع في واقعة سوى هذه

الاصل الثاني من الاصول الموهومة

قول الصحابي وقد ذهب قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقا وقوم الى انه حجة ان خالف القياس وقوم الى ان الحجة قول ابي بكر و
عمر خاصة لقوله صلى الله عليه اقتدوا باللذين من بعدي وقوم الى ان الحجة قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والكل باطل
عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم يثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطا
وكيف يدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان
كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة ولم ينكر ابو بكر ولا عمر على من خالفهما بالاجتهاد بل اوجبوا
في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم و
تصريحهم بجواز مخالفتهم ثلثه ادلة قاطعة وللمخالف خمس شبه الاولى قولهم وان لم تثبت عصمتهم فاذا تعبدنا
باتباعهم لزم الاتباع كما ان الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبد به وقد قال صلى الله عليه
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والجواب ان هذا خطاب مع عوام اهل عصره بتعريف درجة الفتوى
لاصحابه حتى يلزمهم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤا منهم بدليل ان الصحابي غير داخل فيه اذ له
ان يخالف صحابيا اخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلما بدليل كيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع
بل على الاهتداء اذا اتبع فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم ومن يخير العامي في تقليد الائمة من
غير تعيين الافضل الشبهة الثانية ان دعوى وجوب الاتباع ان لم يصح بجميع الصحابة يصح بالخلفاء الاربعة
بقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله صلعم عليكم للايجاب وهو عام
قلنا فيلزم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة اذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون فكانوا
يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا يحرم مخالفة كل واحد منهم ان انفرد فانه ليس في الحديث
شرط الاتفاق وما اجمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء ولا يجب اتباع كل واحد مع
اختلافهم في المسائل لكن المراد بالحديث اما امر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم اي عليكم بقبول
امارتهم وسنتهم او امر الائمة بان ينتهجوا منهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة
سيرة رسول الله صلعم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية او اراد منع من بعدهم من نقض احكامهم فهذه
احتمالات ثلثه تعضدها الادلة التي ذكرناها الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع
ابي بكر وعمر لقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر لقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر قلنا تعارضه الاخبار السابقة ويتطرق اليه الاحتمالات الثلثه بل نقول يوجب الاقتداء
بهما في تجويزهما للغير مخالفتهما بموجب الاجتهاد ثم ليت شعري لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء
فايهما يتبع الشبهة الرابعة ان عبد الرحمن بن عوف عرض الخلافة على علي بشرط الاقتداء بالشيخين فابى وولي
عثمن فقبل ولم ينكر عليه قلنا لعله اعتقد جواز تقليد العالم للعالم وعلي لم يعتقد او اعتقد ان قوله اقتدوا
باللذين من بعدي ايجاب تقليد ولا حجة في مجرد مذهبه ويعارضه مذهب علي اذ فهم انه اراد عبد الرحمن

ابن عوف متابعتهما في السيرة والعدل دون موجب التقليد الشبهة الخامسة انه اذا قال الصحابي قولا يخالف
القياس فلا محمل له الا سماع خبر فيه قلنا هذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا انكم اثبتم الخبر
بالوهم المجرد ومستندنا اجماع الصحابة على خبر الواحد وهم انما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم
المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف
ظنه دليلا واخطا فيه والخطا جائز عليهم وربما يتمسك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم
ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان والصحابي مع احدهما فهو للمجتهد ان غلب
على ظنه الترجيح بقول الصحابي ان يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضي تغليظ الدية بسبب الحرم وقال
الاظهر انه يقتضي نفي التغليظ فربما يغلب على ظن المجتهد ان ذلك المعنى الاخفى الذي ذهب اليه الصحابي
ارجح ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين اما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل الخبر فلا وجه له
كيف وجميع ما ذكروه اخبار احاد ونحن اثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد
وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلعم اثبات اصل من اصول الاحكام ومداركه فلا يثبت الا بقاطع
كسائر الاصول والله اعلم مسئلة ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم قلنا اما العامي فيقلدهم واما العالم فان
جاز له تقليدهم وان حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي في تقليد الصحابي فقال في القديم
يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع يقلد وان لم ينتشر ورجع في الجديد
الى انه لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر ونقل المزني عنه ذلك وان العمل على الادلة التي بها يجوز
للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سياتي في كتاب
الاجتهاد لا يفرق بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله وثناء رسوله عليهم حيث
قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقال لقد رضي الله عن المؤمنين وقد قال رسول
الله صلعم خير الناس قرني وقال اصحابي كالنجوم الى غير ذلك قلنا هذا كله يوجب حسن الاعتقاد في علمهم
ودينهم ومحلهم عند الله ولا يوجب تقليدهم لا جوازا ولا وجوبا فانه اثنى ايضا على احاد الصحابة ولا يتميزون
من بقية الصحابة بجواز التقليد او وجوبه كقوله لو وزن ايمان ابي بكر بايمان العالمين لرجح ايمان
ابي بكر وقال ان الله ضرب بالحق على لسان عمر يقول الحق وان كان مرا وقال ان الله قد ضرب بالحق
على لسان عمر وقلبه وقال لعمر ما سلكت فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك وقال في قصة اسارى
بدر حيث نزلت الاية على وفق راي عمر لو نزل عذاب ما نجا الا عمر وقال ان من امتي لمحدثين وان عمر
منهم وكان علي وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن الا ان ملكا بين عينيه يسدده وان ملكا
ينطق على لسانه وقال في علي اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال اقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم
بالحلال والحرام معاذ وقال رضيت لامتي ما رضي ابن ام عبد وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على شيء

ماخالف الحكم وانا نذهب الى الغرب وكون المثانة لا يجب لانه قلنا اصلا   في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابي
ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روي عن علي انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال
لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا يفعله الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه
لم ينقل فيه حديثا حتى يتامل لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ولم نتعبد الا بقبول خبر يرويه
صحابي مكشوفا يمكن النظر فيه فكم ما كان الصحابة يكتفون بذكر مذهب مخالف القياس ونقيد دون ذلك
حديثا من غير تصريح به وقد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف
لان السكوت ليس بقول فاي فرق بين ان ينتشر او لا ينتشر وقد نص على انه اذا اختلفت الصحابة فالائمة
اولى فان اختلف الائمة فقول ابي بكر وعمر اولى لخبر يخصهما وقال في موضع يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر
قياسا للكثرة القائلين على كثرة الرواية وكثرة الاشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوي اجتهاده
وتبعده عن الاهمال والتقصير والخطا فان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه
فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد والمشورة فيه ابلغ وقال مرة الفتوى اولى لان سكوتهم على
الحكم يحمل على طاعة الوالي وكل هذا مرجوع عنه فان قيل ما قولكم في ترجيح احد القياسين بقول الصحابي
قلنا قال القاضي لا ترجح بقوة الدليل ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد اليه والمختار ان هذا في محل الاجتهاد
وربما يتعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك
اغلب على ظنه ويختلف هذا باختلاف المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس قول الصحابي اذا كان اصل
القياس واقعة شاهدها الصحابي والا فلا فرق بينه وبين غيره وهذا قريب لكن مع هذا يحتمل ان
يكون مصيره اليه لا لاختصاصه بمشاهدة ما يدل عليه بل بمجرد الظن اما اذا احمل الصحابي لفظ الخبر
على احد محتمليه فمنهم من رجح به ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول بقرينة شاهدتها
فلا ترجيح وهو اختيار القاضي فان قيل فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليظ الدية في
الحرم بقول عثمن وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول عثمن قلنا في شرط البراءة قال
فلعل هذا مرجوع عنه ومسالة التغليظ الظن به انه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك
فمذهبه في الاصول لا يقلد والله اعلم

الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان

وقد قال به ابو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد اولا من فهم
الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذي يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك في
انا نجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بان ما سبق الى اوهامكم او استحسنتموه
بعقولكم او سبق الى اوهام العوام مثلا فهو حكم الله عليكم لجوزناه لكن وقوع التعبد به لا يعرف من ضرورة
العقل ونظره بل من السمع ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل احاد ولو ورد لكان لا يثبت باخبار الاحاد فان

جعل الاستحسان مدركا من مدارك احكام الله تعالى تنزيلا له منزلة الكتاب والسنة والاجماع اصل من الاصول
فلا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفي المسلك الثاني انا نعلم قطعا اجماع الامة قبلهم على ان
العالم ليس له ان يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في الادلة والاستحسان من غير نظر في ادلة الشرع حكم
بالهوى المجرد وهو كاستحسان العامي ومن لا يحسن النظر فانه انما جوز الاجتهاد للعالم دون العامي
لانه يفارقه في معرفة ادلة الشريعة وتمييز صحيحها من فاسدها والا فالعامي ايضا يستحسن ولكن
يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لا اصل له ونحن نعلم ان النفس لا تميل الى الشيء الا بسبب يميل
اليه لكن السبب ينقسم الى ما هو وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يتحصل منه طائل والى ما هو مشهود
له من ادلة الشرع فبم يتميز المستحسن مثله من الاوهام وسوابق الراي اذا لم ينظر في الادلة ولم ياخذ منها
ولهم شبهة الاولى قوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه قلنا اتباع احسن ما انزل
هو اتباع الادلة فبينوا ان هذا مما انزل فضلا عن ان يكون من احسنه وهو كقوله واتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن ابطال الاستحسان وان لا يكون لنا شارع سوى المصطفى بالمعجزة
فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثالث انه يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه لعموم
اللفظ فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من اهل النظر فكذلك نقول المراد به كل
استحسان صدر عن ادلة الشرع والا فاي وجه لاعتبار اهلية النظر في الادلة مع الاستغناء عن النظر
الشبهة الثانية قوله صلى الله عليه ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من اوجه الاول
انه خبر واحد فلا تثبت به الاصول الثاني ان المراد به ما راه جميع المسلمين او احادهم فان اراد الجميع فهو صحيح اذ
الامة لا تجتمع على حسن شيء الا عن دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان اراد الاحاد لزم استحسان العوام
فان فرق بانهم ليسوا اهلا للنظر قلنا اذا كان لا ينظر في الادلة فاي فائدة لاهلية النظر الثالث ان الصحابة
اجمعت على استحسان منع الحكم بغير دليل وحجة لانهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والاشباه وما
قال واحد حكمت بكذا لاني استحسنته ولو قال لشددوا عليه الانكار وقالوا من انت حتى يكون استحسانك شرعا وتكون
شارعا لنا وما قال معاذ حين بعثه رسول الله الى اليمن اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد
فقط الشبهة الثالثة ان الامة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير اجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون
وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء لان التقدير في مثل هذا قبيح في العادات
فاستحسنوا ترك المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول انهم من اين عرفوا
ان الامة فعلت ذلك من غير حجة ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله مع معرفته به وتقريره
عليه مع معرفته به وتقريره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمام وتقدير مدة
المقام والمشقة سبب الرخصة الثاني هو ان نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح واذا اتلف ماء

فعليه ثمن المثل لقرينة حاله فانه يطلب العوض وما يبذله في الغالب يكون فوق ثمن المثل فيقبله السقاء
فان منع فله مطالبته فليس في هذا الا الاكتفاء في معرفة الاباحة بالمعاطاة والقرينة وترك المماكسة
في العوض وهذا مما دل عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستبيح بالقرينة ومتلف بشرط العوض
بقرينة حال الحمامي ثم ما يبذله ان ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضا اخذه والا طالبه بالمزيد ان شاء فليس
هذا امرا مبدعا بل هو منقاس والقياس حجة التاويل الثاني للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح
في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على اظهاره وابرازه وهذا هوس لان ما لا يقدر على التعبير
عنه ولا يقدر على ابانته لا يدرى انه وهم وخيال او تحقيق فلا بد من ظهوره ليعتبر بادلة الشرع فتصححه الادلة
او تزيفه اما الحكم بما لا يدرى ما هو من اين يعلم جوازه بضرورة العقل او بنظره او بسمع متواتر او احاد ولا
وجه لدعوى شيء من ذلك كيف وقد قال ابو حنيفة اذا شهد اربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد زاوية من
زوايا البيت فقال نا فيها فالقياس ان لا حد لكنا نستحسن حده فنقول لم تستحسن سفك دم مسلم من
غير حجة اذ لم تجتمع شهادة الاربعة على زنا واحد وغايته ان يقول تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم
عدول حسن فنصدقهم ونقدر دورانه في زنية واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما اذا شهدوا بالزنا
في اربعة بيوت فان تقدير التزاحف بعيد وهذا هوس لانا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد
ثلثة وكما لو شهدوا في دور ويدرا الرجم من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة ودرء الحد
بالشبهة احسن كيف وان كان هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي ان تسمى بعض الادلة
استحسانا التاويل الثالث ذكره الكرخي وبعض اصحاب ابي حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان
وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل وهو اجناس منها العدول بحكم المسئلة عن نظائرها
لدليل خاص من القران مثل قوله مالي صدقة او لله علي ان اتصدق بمالي فالقياس لزوم التصدق
بكل ما يسمى مالا لكن استحسن ابو حنيفة التخصيص بمال الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يرد
الا مال الزكوة ومنها ما يعدل به عن نظائرها بدليل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلوة
بين السبق والتعمد على خلاف قياس الاحداث وهذا مما لا ينكر وانما يرجع الاستنكار الى اللفظ
وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الادلة الاصل الرابع من الاصول
الموهومة الاستصلاح وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف
معنى المصلحة واقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلثة اقسام قسم شهد الشرع
لاعتبارها وقسم شهد الشرع لبطلانها وقسم لم يشهد الشرع لا لاعتبارها ولا لبطلانها اما ما شهد
الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع
وسنقيم الدليل عليه في القطب الثالث فانه نظر في كيفية استثمار الاحكام من الاصول المثمرة

ومثاله

ومثاله حكمنا ان ما اسكر من مشروب او ماكول يحرم قياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط
التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد لبطلانها نص معين مثاله
قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يامره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء
شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم لينزجر به فهذا قول باطل مخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح
هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرع ونصوصه بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك
من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا ان كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالراي
القسم الثالث ما لم يشهد لها بالبطلان ولا بالاعتبار وهي باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم الى ما هي في رتبة الضرورة
والى ما هو في رتبة الحاجات والى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد ايضا عن رتبة
الحاجات ويتعلق باذيال كل قسم من الاقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها ولنفهم اولا معنى
المصلحة ثم امثلة مراتبها اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة ولسنا
نعني به ذلك فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم
لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة ان يحفظ
عليهم دينهم وانفسهم وعقلهم ومالهم ونسلهم وكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة
وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في
كتاب القياس اردنا به هذا الجنس وهذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات
فهي اقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي الى بدعته
فان هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس وايجاب حد
الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وايجاب حد الزنا الذي به حفظ النسل والانساب
وايجاب زجر الغصاب والسراق الذي به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون
اليه وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ان لا تشتمل عليه ملة من الملل
وشريعة من الشرائع التي اريد بها اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر
والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر اما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة
مرعية في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل الا بالمثل وكقولنا القليل
من الخمر انما حرم لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه النبيذ وهذا دون الاول ولهذا اختلفت
فيه الشرائع اما تحريم المسكر فلا تنفك عنه شريعة لان السكر يسد باب التعبد والتكليف الرتبة
الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة

والصغيرة فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة من الفوات
واستغناما للصلاح المنتظر في المآل وليس هذا كتسليط الولي على تربيتها وارضاعها وشرى المطعوم
والملبوس لاجلها فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق اما
النكاح في حال الصغر فلا يرهق اليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل بل يحتاج اليه لصلاح المعيشة
باشتباك العشائر والتظاهر بالاصهار وامور من هذا الجنس لا ضرورة اليها اما ما يجري مجرى التتمة
لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة الا من كفو وبمهر مثلها فانه ايضا مناسب ولكنه دون اصل
حاجة النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه الرتبة الثالثة ما لا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة لكن يقع
موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات
مثاله سلب العبد اهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف
الحال والمنزلة باستسخار المالك اياه فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة اما سلب ولايته فهو من رتبة
الحاجات لان ذلك مناسب للمصلحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد مستغرق
بالخدمة فتفويض امر الطفل اليه اضرار بالطفل اما الشهادة فتتفق احيانا كالرواية والفتوى لكن قول
القائل سلب منصب الشهادة لخسة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه فان ذلك لا يشم
منه رائحة مناسبة اصلا وهذا لا يخلو عن الانتظام لو صرح به الشارع وليس تحقق مناسبته بالرواية
والفتوى بل ذلك نقض على المناسب الا ان يعتذر عنه والمناسب قد يكون منقوضا فيترك او يجبر
منه بعذر او بقيد وكذلك تقييد النكاح بالولي لو امكن تعليله بقصور رايها في انتقاء الازواج
وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها
وفي نكاح الكفو فهو في الرتبة الثالثة لان الاليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة
العقد لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك بالمروة ففوض الشرع ذلك الى
الولي حملا للخلق على احسن المناهج وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو امكن تعليله بالاثبات عند
النزاع لكان من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو للتفخيم
امر النكاح وتمييزه من السفاح بالاعلان والاظهار عند من له رتبة ومنزلة في الجملة تلحق برتبة
التحسينات فاذا عرفت هذه الاقسام فنقول الواقع في الرتبتين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده ان
لم يعتضد بشهادة اصل لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي وهو كالاستحسان فان اعتضد باصل
فذلك قياس وسياتي اما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان
لم يشهد له اصل معين ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم
لاصطلمونا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب

ذنبا

ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا
فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود الشرع لانا نعلم
قطعا ان الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قدرنا
على التقليل وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بالدليل الواحد واصل
معين بل بادلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب
لم يشهد له اصل معين فهذا مثال مصلحة غير ماخوذة بطريق القياس من اصل معين وانقدح اعتبارها
باعتبار ثلاثة اوصاف انها ضرورية قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم
اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فبنا غنية عن القلعة فنعدل عنها وليس في معناها اذا لم نقطع
بظفرنا بها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا لنجوا
والا غرقوا بجملتهم لانها ليست كلية اذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة الاسلام
ولانه ليس يتعين واحد للاغراق الا ان يتعين بالقرعة ولا اصل لها وكذلك جماعة في مخمصة لو اكلوا
واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع اليد للاكلة
حفظا للروح فانه تنقدح الرخصة فيه لانه اضرار به لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بشخص
في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه الى ان يجد الطعام
فهو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص
فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة فهل تقولون
بها قلنا قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لابطال النظر الى جنس المصلحة لكن هذه المصلحة تعارضها
مصلحة اخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريا من الذنب فترك الضرب في مذنب
اهون من ضرب بري وان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال ففي الضرب فتح باب الى
تعذيب البري فان قيل فالزنديق المستتر اذا تاب فالمصلحة في قتله وان لا تقبل توبته وقد قال
صلى الله عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فماذا ترون قلنا هذه المسئلة في محل الاجتهاد
ولا يبعد قتله اذ وجب الزندقة وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى لانهم
يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا لو قضينا به
فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره احد فان قيل وجب قتل الداعي
بالدعوة الى البدعة او باغراء الظلمة باموال الناس وحريمهم وسفك دمائهم باثارة الفتنة والمصلحة
في قتله لكف شره فماذا ترون فيه قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا سبيل الى قتله اذ في
تخليد الحبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا كان

الزمان زمان الفترة لم نقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وحبسه الا ايغار
صدره وتحريك داعيته ليزيد في الفساد والاعتزاء حيلة عند الانفلات قلنا هذا الان رجم ظن وحكم بالوهم
فربما لا ينفلت ولا تتبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل اليه فان قيل فاذا تترس الكفار بالمسلمين
فلا يقطع بتسليطهم على استئصال المسلمين لو لم نقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لاجرم
ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسالة وعللوا بان ذلك مظنون ونحن انما جوزنا ذلك
عند القطع او ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر
الاشخاص الجزئية بالاضافة اليه فان قيل لو توهمنا من الساعي في الارض بالفساد فسادا كليا كتعرض لبعض
اموال المسلمين ودمائهم بالهلاك وغلب على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره
قلنا لا يبعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو اولى من الترس فانه لم يذنب ذنبا
وهذا قد ظهر منه جرايم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكانه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من
طبعه وسجيته فان قيل فكيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسالة وفي مسالة الترس وقد قدمتم
ان المصلحة اذا خالفت النص لم يتبع كايجاب صوم شهرين على الملوك اذا جامعوا في رمضان لهذا
وهذا يخالف قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واي
ذنب لمسلم يترس به كافر فان زعمتم انا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي فنخصص العموم بصورة
يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنه الملوك فان غاية الامر في مسالة الترس ان يقطع باستئصال
اهل الاسلام فاما ان نقتل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء المسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي
حرم الله تعالى قلنا لهذا نرى المسالة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتايد بمسالة السفينة
فانه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيحا بالكثرة اذ لا خلاف في ان كافرا لو قصد
قتل عدد محصور كعشرة مثلا وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم حكم عشرة اكرهوا
على قتل او اضطروا في مخمصة الى اكل واحد وانما نشأ هذا من الكثرة ومن كونه كليا لكن الكلي الذي لا يحصر
حكم اخر اقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتبهت اخته بنساء بلدة حل له النكاح ولو اشتبهت
بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف انهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قتلناهم وان كان التحريم عاما
لكن تخصيصه بغير هذه الصورة فكذلك هاهنا التخصيص ممكن وقول القائل هذا سفك دم معصوم يعارضه
ان في الكف عنه اهلاك دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم ان الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي وان
حفظ اهل الاسلام من اصطلام الكفار اهم في مقصود الشرع من دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من
مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج الى شهادة اصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل اليه
سبيل ام لا قلنا لا سبيل اليه مع كثرة الاموال في ايدي الجنود اما اذا خلت الايدي ولم يكن من مال

المصالح

المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الاسلام او
خيف ثوران الفتنة من اهل العرامة في بلاد الاسلام فيجوز للامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية
الجند ثم ان راى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضي فلا حرج لانا نعلم انه اذا تعارض شران او ضرران
قصد الشرع دفع اشد الضررين واعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يخاف عليه
به من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام من ذي شوكة تحفظ نظام الامور وتقطع مادة الشر
وكان هذا لا يخلو من شهادة اصول معينة فان لولي الطفل عمارة القنوات واخراج اجرة الفصاد
وثمن الادوية وكل ذلك تنجيز خسران لتوقع ما هو اكثر منه وهذا ايضا يؤيد مسلك الترجيح في
مسالة الترس لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مبذولة يجوز ابتذالها في الاغراض التي هي
اهم منها وانما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سافك فان قيل فباي طريق بلغ الصحابة رضي
الله عنهم حد الشرب الى ثمانين وان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا
بل كان تعزيرا فلم افتقروا الى التشبيه بحد القذف قلنا الصحيح انه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في
زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال واطراف الثياب فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم باربعين
فراوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزيرات مفوضة الى راي الائمة وكانه ثبت بالاجماع انهم امروا
بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا بما رايتم اصوب بعد ان صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا
فلم يزيدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوصات الشرع فراوا الشرب مظنة
القذف لان من سكر هذى ومن هذى افترى وراوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما اقام
النوم مقام الحدث والوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان
هذه المعاني فليس ما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة اصلا فان قيل فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة
بالاشخاص مثل المفقود زوجها اذا انقطع خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة
انفسخ نكاحها للمصلحة ام لا وكذلك اذا عقد عليها وليان او وكيلان نكاحين واحدهما سابق واشكل
الامر ووقع الياس من البيان بقيت المراة محبوسة طول العمر عن الازواج ومحرومة من زوجها
المالك في علم الله وكذلك المراة اذا تباعدت حيضتها عشر سنين وتعوقت عدتها وبقيت
ممنوعة عن النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالاشهر او نكتفي بتربصها اربع سنين وكل ذلك مصلحة
ودفع ضرار ونحن نعلم ان دفع الضرار مقصود شرعا قلنا المسالتان الاولتان مختلف فيهما في محل
الاجتهاد فقد قال عمر رضي الله عنه تنكح زوجة المفقود بعد اربع سنين من انقطاع الخبر وبه قال
الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته او انقضاء مدة نعلم انه لا يعيش
اليها الا انا ان حكمنا بموته بغير بينة فهو بعيد اذ لا تندرس الاخبار باسباب سوى الموت الا نادرا في حق

لما مر الذكر الناذل للعقد وان فسخنا فالفسخ اما يثبت بنص او قياس على منصوص والمنصوص اعذار وعيوب
من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة واذا كانت النفقة دائمة فغايته الامتناع من الوطئ وذلك
في الحضرة لا يؤثر فكذا في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرار عنها ورعاية جانبها فيعارضه ان رعاية
جانبه ايضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره بغيبة ولعله محبوس او مريض
معذور اضرار به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا ويتوقع قدوم الزوج فيها ممكن فليس يتضح ههنا
المصلحة من معارض وكذلك اختلف قول الشافعي رح في مسئلة الوليين ولو قيل الفسخ من حيث تعذر
امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا يعتضد باصل معين بل تشهد له الاصول المعينة
اما تابع الحنفية فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد اوجب الله
مع التربص الا قرا ولا على اللاتي يئسن وليست هذه من الايسات وما من لحظة الا ويتوقع هجوم الحيض
فاما شابه فمثل هذا العدة النادر لا يسلطنا على تخصيص النص فانا نعلم ان الشرع لم يلتفت الى النوادر
في اكثر الاحوال كان ولا يبعد عندي لو اكتفي باقصى مدة الحمل وهو اربع سنين لكن لما اوجبت العدة
مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد فان قيل فقد ملتم في اكثر هذه المسايل الى القول
بالمصالح ثم اوردتم هذا الاصل في جملة الاصول الموهومة فليلحق هذا بالاصول الصحيحة ليصير هذا
اصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن انه
اصل خامس فقد اخطا لانا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب
والسنة والاجماع وكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت
من المصالح الغريبة التي لا تلايم تصرفات الشرعية فهي باطلة مطرحة ومن صار اليها فقد شرع كما ان
من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب
والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الاصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة اذ القياس اصل
معين فكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة
وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات فسمي لذلك مصلحة مرسلة فاذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود
الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض
مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الاقوى ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحا كلمة الكفر
وشرب الخمر واكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك دم اشد من هذه الامور ولا
يباح به الزنا والقتل لانه مثل محذور الاكراه فاذن منشا الخلاف في مسئلة الترس الترجيح اذ الشرع
رجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة ورجح الجزوي على الكل في قطع اليد المتاكلة وهل رجح
الكلي على الجزوي في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتل الكفار مخالفة

لمقصود الشرع فان قيل لا ننكر ان مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم ان هذه مخالفة قلنا قهر الكفار واستعلاء
الاسلام مقصود وفي هذا استيصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب
مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة احد المقصودين فلا بد من
الترجيح والجزوي محتقر بالاضافة الى الكلي وهذا جزوي فلا يعارض الكلي فان قيل نسلم ان هذا جزوي ولكن
لا نسلم ان هذا الجزوي محتقر بالاضافة الى الكلي فاحتقار الشرع له يعرف بنص او قياس على منصوص قلنا عرفنا
ذلك لا بنص واحد معين بل بتفاريق احكام واقتران دلالات لم يبق معها الشك في ان حفظ خطة
الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة او نهار وسيعود
اليه الكفار بالقتل فهذا مما لا نشك فيه كما احللنا اكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بان المال حقير في ميزان
الشرع بالاضافة الى الدم ويعرف ذلك بادلة كثيرة فان قيل فهذا يلزم ان حفظ الكثير اهم من حفظ القليل
في مسئلة السفينة وفي الاكراه والمخمصة قلنا لا يبعد ذلك اذا اجمعت الامة على انه لو اكره شخصان على قتل
شخص لا يحل لهما قتله وانه لا يحل لمسلمين اكل مسلم في المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح الكثرة
اما ترجيح الكلي فمعلوم اما بالقطع او بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد
نص على خلافه بخلاف الكثرة اذ الاجماع في الاكراه وفي المخمصة منع منه فهذه الشروط التي ذكرناها
تجوز اتباع المصالح وتبين بها ان الاستصلاح ليس اصلا خامسا بذاته بل من استصلح فقد شرع
كما ان من استحسن فقد شرع وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الاصول

القطب الثالث
في كيفية استثمار الاحكام من مثمرات الاصول ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلثة فنون

صدر القطب اعلم ان هذا القطب هو عمدة علم الاصول لان ميدان سعي المجتهدين في اقتباس
الاحكام من اصولها واجتنائها من اغصانها اذ نفس الاحكام ليس يرتبط باختيار المجتهد رفعها ووضعها
والاصول الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تاسيسها وتاصيلها
وانما مجال اضطراب المجتهد ونظره واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الاحكام واقتباسها من مداركها
والمدارك هي الادلة السمعية ومرجعها الى الرسول عليه السلام اذ منه يسمع الكتاب ايضا وبه يعرف الاجماع
والصادر منه من مدارك الاحكام ثلثة اما لفظ واما فعل واما سكوت وتقرير ونرى ان نؤخر الكلام
في الفعل والسكوت لان الكلام فيهما اوجز واللفظ اما ان يدل على الحكم بصيغته ومنظومه او بفحواه
ومفهومه او بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلثة فنون المنظوم والمفهوم
والمعقول

الفن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع ويشتمل
هذا الفن على مقدمة واربعة اقسام القسم الاول في المجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمأول
القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في الخاص والعام فهذا صدر القطب

اما المقدمة

يشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدا اللغات انه اصطلاح او توقيف الفصل الثاني في ان اللغة هل تثبت
قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد
وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة **الفصل
الاول** في مبدا اللغات وقد ذهب قوم الى انها اصطلاحية اذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف ما لم
يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم الا
بخطاب ومناداة ودعوة الى الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال
قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح
والمختار ان النظر في هذا اما ان يقع في الجواز او في الوقوع اما الجواز العقلي فيشمل المذاهب الثلثة
والكل في حيز الامكان اما التوقيف فبان يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحد او جمع
ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الازلية لا تقصر عن ذلك واما الاصطلاح
فبان يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي
لا يمكن الاشارة اليها فيبتدي واحد ويتبعه الاخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما يبتدي
له وجه الحاجة وامكان التعريف بتاليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الاخرين بالاشارة والتكرير
معها للفظ مرة بعد اخرى كما يفعل الابوان بالولد الرضيع وكما يعرف الاخرس ما في ضميره بالاشارة واذا
امكن كل واحد من القسمين امكن التركيب منهما جميعا اما الواقع من هذه الاقسام فلا مطمع في معرفته
يقينا الا ببرهان عقلي او تواتر خبر او سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواترا
ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى الا رجم الظن في امر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق الى اعتقاده حاجة
فالخوض فيه فضول لا اصل له فان قيل قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فهذا يدل على انه كان بوحي وتوقيف
فيدل على الوقوع وان لم يدل على استحالة خلافه وقوعه قلنا وليس في ذلك دليلا قاطعا على الوقوع ولكن
ايضا انه تتطرق اليه احتمالات احدها انه ربما الهمه الله تعالى الحاجة الى الوضع فوضع بتدبيره وفكره
ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والملهم ومحرك الداعية كما تنسب جميع افعالنا الى الله تعالى
الثاني ان الاسماء ربما كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل ادم عليه السلام
من الجن او فريق من الملائكة فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث ان الاسماء صيغة عموم فلعله
اراد به اسماء السماء والارض وما في الجنة والنار دون الاسامي التي حدثت مسمياتها بعد ادم
عليه السلام من الحرف والصناعات والالات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله واوتيت من كل
شيء وقوله تدمر كل شيء وهو على كل شيء قدير اذ يخرج منه ذاته وصفاته الرابع انه ربما علمه ثم نسيه
او لم يعلم غيره ثم اصطلح بعده اولاده على هذه اللغات المعهودة الان والغالب ان اكثرها حادثة

فينبغي ان يقول

الفصل

الفصل الثاني في ان الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا وقد اختلفوا فيه فقال قوم سموا الخمر من التخمير لانه
يخمر العقل فيسمى النبيذ خمرا تحقيقا لذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت
الخمر لعينها وسمي الزاني زانيا لانه مولج فرجه في فرج محرم فيقاس عليه اللائط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله
تعالى الزانية والزاني وسمي السارق سارقا لانه اخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت
له اسم السارق وليدخل تحت عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفتنا
بتوقيفها انا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة ووضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون
لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعتها لكل ما يخامر العقل ويخمره كيف ما كان فاسم الخمر
ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك
من توقيف لا من قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل
غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتكم هذا وقد رايناهم يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل كما
سموا الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الادمي المتلون بالسواد لا
يسمونه بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للسواد والاحمر بل الفرس اسود واحمر وكما سموا
الزجاج الذي تقر فيه المايعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الحوض والكوز قارورة وان قر
الماء فيه فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف بالتوقيف منهم فلا سبيل الى اثباته ووضعه
بالقياس وقد اطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب اساس القياس فتبين بهذا ان اللغة وضع كلها
وتوقيف ليس فيها قياس اصلا **الفصل الثالث** في الاسماء العرفية اعلم ان الاسماء اللغوية
تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين احدهما ان يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص
عرف الاستعمال من اهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربع مع
ان الوضع لكل ما يدب وكاختصاص اسم الفقيه والمتكلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع ان الوضع
عام قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان علمه البيان وقال تعالى فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا الاعتبار الثاني ان يصير الاسم شايعا في غير ما وضع له اولا بل
فيما هو متعلق به كالغائط والعذرة فالغائط المطمئن من الارض والعذرة للفناء الذي يستتر به وتقضى
الحاجة من ورائه فصار اصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا الى الفهم بعرف الاستعمال فليسمى
هذا عرفيا وهو من اللغة لانه ثبت هذا بعرف الاستعمال وذلك بالوضع الاول فالاسامي اللغوية اما
وضعية واما عرفية اما اسامي الحرف والمحترفة وارباب الصناعات بوضعها لادواتهم فلا يجوز ان يسمى
عرفيا لان مبادي الوضع الاصلي كلها كانت كذلك فيلزم ان تكون جميع الاسامي اللغوية عرفية **الفصل
الرابع** في الاسماء الشرعية قالت المعتزلة والخوارج وطايفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية

اما اللغوية فظاهرة واما الدينية فانقلت الشرعية الى اصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق واما الشرعية
فكالصلوة والصوم والحج والزكوة واستدل القاضي ره على فساد مذهبهم بمسلكين الاول ان هذه الالفاظ تشتمل
عليها القران والقران نزل بلغة العرب قال الله تع انا جعلناه قرانا عربيا وقال بلسان عربي مبين
وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال اطعموا العلماء واراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم
وان كان اللفظ عربيا وكذلك اذا انقل اللفظ عن موضوعه الى غير موضوعه او جعل عبارة عن بعض موضوعه
او متناولا لموضوعه وغير موضوعه وكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني ان الشارع لو فعل ذلك
للزمه تعريف الامة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الا موضوعها ولو ورد
فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجوا بقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد
به الصلوة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهو خلاف
اللغة قلنا اراد بالايمان التصديق بالصلوة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلوة وسمى التصديق
بالصلوة صلوة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز في
نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايمانا خلاف الوضع قلنا هذا من اخبار الاحاد فلا
يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبت فهو دلالة الايمان فيجوز تسميته ايمانا واحتجوا بان الشرع وضع عبادات
لم يكن معهودة فافتقرت الى اسامي فكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة اخرى او ابداع
اسامي لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلوة في اللغة
ليس عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عن الطواف والسعي وعنه جوابان الاول انه في الشرع ايضا
ليس عبارة عنه بل الصلوة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عن القصد والصوم عن الامساك والزكوة
عن النما لكن الشرع شرط في اجزاء هذه الامور امورا اخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء
الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت ان ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير
متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع
الثاني انه يمكن ان يقال حيث جميع الافعال صلوة لكونها متبعا بها فعل الامام فان التالي للسابق
في الحلبة يسمى مصليا لكونه متبعا هذا كلام القاضي ره والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف
الشرع في هذه الاسامي ولا دعوى كونها منقولة من اللغة بالكلية كما ظنه قوم لكن عرف اللغة تصرف
في الاسامي من وجهين احدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم
والايمان من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب الثاني اطلاقهم الاسم على ما
يتعلق بالشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها والام محرمة والمحرم وطيها وتصرفهم في

الصلوة كذلك لان السجود والركوع شرطه الشرع في تمام الصلوة فيشمله الاسم بعرف استعمال الشرع
اذ انكار كون الركوع والسجود ركن الصلوة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بعادة
الاستعمال للشرع اهون من اخراج السجود من نفس الصلوة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما تصور
الشرع من العبادات ينبغي ان يكون لها اسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الا بنوع تصرف فيه
واما ما استدل به من ان القران عربي فهذا لا يخرج هذه الاسامي من ان تكون عربية ولا يسلب اسم
العربي عن القران فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرج عن كونه عربيا ايضا كما
في الاصل الا ولعين الكتاب واما قوله كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا انما يجب اذا لم يفهم مقصوده
من الالفاظ بالتكرير والقراين مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض فهذا اقرب عندنا مما
ذكره القاضي رحمه الله **الفصل الخامس** في الكلام المفيد اعلم ان الامور منقسمة الى ما يدل على
غيره والى ما لا يدل والذي يدل ينقسم الى الادلة العقلية وقد ذكرنا مجامع اقسامها في مدارك العقول
من مقدمة الكتاب والى ما يدل بالوضع وهو ينقسم الى صوت والى غير صوت كالاشارة والرمز
والصوت ينقسم في دلالته الى مفيد وغير مفيد فالمفيد كقولك رجل قائم وزيد خرج راكبا وغير
المفيد كقولك زيد لا جدار خرج فان هذا لا يحصل منه معنى وان كان احاده كلمات موضوعة للدلالة
وقد اختلف في تسمية هذا كلاما فمنهم من قال هو كمقلوب رجل وزيد مثل قولك جلر وديز فان
هذا لا يحصل منه معنى وان كان احاده كلمات موضوعة للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما فمنهم
من قال هو كمقلوب رجل جلر زيد ديز مثل قولك لا يسمى كلاما لان احاده وضعت للافادة واعلم ان المفيد
من الكلام ثلثة اقسام اسم وفعل وحرف كما علم في النحو وهذا لا يكون مفيدا حتى يشتمل على اسمين اسند
احدهما الى الاخر نحو زيد اخوك والله ربك او اسند الى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو واما
الاسم والحرف كقولك زيد او وزيد في فلا يفيد حتى يقول من مصر او في الدار وكذلك قولك
ضرب قام لا يفيد اذ لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على واعلم ان المركب من الاسم والفعل و
الحرف تركيبا مفيدا ينقسم الى ما يستقل بالافادة من كل وجه والى ما لا يستقل بالافادة اصلا
الا بقرينة والى ما يستقل بالافادة من وجه دون وجه مثال الاول قوله تع ولا تقربوا الزنا
ولا تقتلوا انفسكم وذلك تسمى نصا لظهوره والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس
للكرسي الذي تظهر عليه والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص
بفحواه ومفهومه نحو قوله تع ولا تقل لهما اف ولا يظلمون فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومنهم من ان تامنه بدينار فقد اتفق اهل كل لغة على ان فهم ما فوق التافيف من الضرب والشتم
وفوق الفتيل والذرة من المقدار الكثير اسبق الى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتافيف

فالان هذا معلوم بالقياس ان اراد به ان المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق وان اراد به انه يحتاج فيه الى تامل ويتطرق
اليه احتمال فهو غلط واما الثالث الذي لا يستقل الا بقرينة فكقوله تع او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وثلثة قروء
وكل لفظ مشترك ومبهم كقوله رايت اسدا وحمارا وثورا اذا اراد شجاعا وبليدا فانه لا يستقل بالدلالة على مقصوده
الا بقرينة واما الذي يستقل من وجه فكقوله تع واتوا حقه يوم حصاده وكقوله تع حتى يعطوا الجزية عن يد
فان الايتاء ويوم الحصاد معلوم ومقدار ما يؤتى غير معلوم والقتال واهل الكتاب معلوم ومقدار الجزية
مجهول فخرج من هذا ان اللفظ المفيد بالاضافة الى مدلوله اما ان لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصا
او يتعارض فيه الاحتمال من غير ترجيح فيسمى مجملا ومبهما او يترجح احد احتماليه فيسمى بالاضافة الى
الاحتمال البعيد مأولا فاللفظ المفيد اما نص او ظاهر او مجمل **الفصل السادس** في طريق فهم المراد
من الخطاب اعلم ان الكلام اما ان يسمعه نبي او ملك من الله تع او يسمعه نبي او ولي من ملك او تسمعه
الامة من النبي فان سمعه نبي او ملك من الله تع فلا يكون حرفا وصوتا ولا لغة موضوعة حتى تعرف
معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة لكن يعرف المراد منه بان يخلق الله تع في السامع علما ضروريا
بثلثة امور بالمتكلم وبان ما سمعه كلامه وبمراده من كلامه فهذه ثلثة امور لا بد وان تكون معلومة
والقدرة الازلية ليست قاصرة عن اضطرار الملك والنبي الى العلم بذلك ولا متكلم الا وهو محتاج
الى نصب علامة لتعريف ما في ضميره الا الله تع فانه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة
وكما ان كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الاصوات ولذلك
يعسر علينا فهم كيفية سماع موسى عليه السلم لكلامه الذي ليس بحرف ولا صوت كما يعسر على الاكمه
فهم كيفية ادراك البصير للالوان والاشكال اما سماع النبي من الملك فيحتمل ان يكون بحرف وصوت
دال على معنى كلام الله تع فيكون المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملك دون نفس الكلام
ولا يكون هذا سماعا لكلام الله سبحانه بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تع كما يقال
سمع فلان كلام الله كما يقال سمع فلان شعر المتنبي وان سمعه من غيره وسمع صوت غيره وكما قال تع
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الامة من الرسول عليه
السلم كسماع الرسول من الملك ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة
ثم ان كان نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة وان تطرق الاحتمال اليه فلا يعرف المراد حقيقة الا بانضمام
قرينة الى اللفظ والقرينة اما لفظ مكشوف كقوله تع واتوا حقه يوم حصاده والحق هو العشر
واما احالة على دليل العقل كقوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله صلى الله عليه قلب المؤمن بين
اصبعين من اصابع الرحمن واما قرائن احوال من اشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل
تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة الى التابعين

بالفاظ

بالفاظ صريحة او مع قرائن من ذلك الجنس او من جنس اخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد او توجب
ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن وعند منكري صيغة الامر والعموم
يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله اقتلوا المشركين وان اكده بقوله كلهم وجميعهم
فيحتمل الخصوص عندهم كقوله تدمر كل شيء فانه اريد به البعض وكذلك قوله تع واوتيت من كل شيء
وسياتي تفصيله **الفصل السابع** في الحقيقة والمجاز اعلم ان اسم الحقيقة مشترك اذ قد يراد
بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعمل في الالفاظ اريد به ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته
العرب في غير موضوعه وهو انواع الاول ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة
كقولهم للشجاع اسد وللبليد حمار فلو سمي الابخر اسدا لم يجز لان البخر ليس مشهورا في حق الاسد
الثاني الزيادة كقوله تع ليس كمثله شيء فان الكاف وضع للافادة فاذا استعمل على وجه لا يفيد كان
خلاف الوضع الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تع واسئل القرية والعير اي سل اهل
القرية وهذا النقصان اعتاده العرب فهو توسع وتجوز وقد يعرف المجاز باحدى علامات اربع
الاولى ان الحقيقة جارية على العموم في نظايرها اذ قولنا عالم لما صدق على ذي علم واحد صدق على كل
ذي علم وسل القرية يصح في بعض الجمادات لارادة صاحب القرية ولا يقال سل البساط والكوز
وان كان قد يقال سل الطلل والربع لقربه من المجاز المستعمل الثانية ان يعرف بامتناع الاشتقاق
عليه اذ الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه الامر واذا استعمل في الشان مجازا لم يشتق منه امر
والشان هو المراد بقوله تع وما امر فرعون برشيد وبقوله اذا جاء امرنا الثالثة ان تختلف
صيغة الجمع على الاسم فيعلم انه مجاز في احدهما اذ الامر الحقيقي يجمع على اوامر واذا اريد به الشان
يجمع على امور الرابعة ان الحقيقي اذا تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له لم يكن له متعلق
كالقدرة اذا اريد بها الصفة كان لها مقدور وكالنبات الحسن العجيب اذ يقال انظروا الى قدرة الله
اي الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدور له واعلم ان كل مجاز فله حقيقة
وليس من ضرورة كل حقيقة ان يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول اسماء
الاعلام نحو زيد وعمرو لانها اسامي وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم
الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا كالاسود بن الحرث اذ لا يراد به الدلالة على الصفة
مع انه وضع له فهو مجاز اما اذا قال قرات المزني وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك الا كقوله
تع واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرات كتاب المزني فيكون في الكلام
مجاز ملحق بالنوع الثالث المذكور الثاني الاسماء التي لا اعم منها كالمعلوم والمجهول والمذكور والمدلول
اذ لا شيء الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء هذا تمام المقدمة ولنشتغل بالمقاصد وهو

كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي اربعة اقسام **القسم الاول** من الفن الاول من
القطب الثالث في المجمل والمبين اعلم ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبينا ونصا
واما ان يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا واما ان يظهر في احدهما ولا يظهر في الثاني
فيسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف
الاستعمال وينكشف ذلك بمسايل **مسألة** قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة
ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الاعيان لا تتصف بالتحريم وانما يحرم فعل يتعلق بالعين
وليس يدرى ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها او اكلها او النظر اليها او بيعها او الانتفاع بها فهو
مجمل وفي الام يحرم منها النظر او المضاجعة او الوطء فلا يدرى لانه لا بد من تقدير فعل والافعال كثيرة
وليس بعضها اولى من البعض وهذا فاسد اذ عرف الاستعمال كالوضع ولهذا قسمنا الاسماء الى عرفية
ووضعية وقدمنا بيانها ومن انس بتعارف اهل اللغة واطلع على عرفهم علم انهم لا يستريبون في ان
من قال حرمت عليك الطعام والشراب انه يريد به الاكل دون النظر واللمس واذا قال حرمت عليك
الثوب انه يريد اللبس واذا قال حرمت عليك النساء انه يريد الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به
فكيف يكون مجملا والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل واحد منهما ينفي الاجمال
وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية كذلك قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وقوله احلت لكم بهيمة الانعام اي اكل البهيمة واحل لكم صيد البر وهذا ان اراد به الحاقه
بالمجمل فهو خطا وان اراد به حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد به الحاقه بالمجاز فلا
لتسمية الاسماء العرفية مجازا **مسألة** قوله صلى الله عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان يقتضي بلفظه
نفي الخطا والنسيان وليس الامر كذلك فكلامه صلى الله عليه وسلم يجل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه
لا على الاطلاق بل الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل
الشرع قول القايل لغيره رفعت عنك الخطا والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه وهو المواخذة
بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صريح فيه وليس بعام في جميع احكامه من الضمان
ولزوم القضا وغيره ولا هو مجمل بين المواخذة التي ترجع الى الذم ناجزا والى العقاب اجلا وبين
الغرم والقضا لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
عاما في كل فعل مع انه لا بد من اضمار الفعل فالحكم ههنا لا بد من اضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل
ثم بل يترك على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذم والعقاب ههنا والوطء ثم فان قيل فالضمان
ايضا عقاب فليرتفع قلنا الضمان قد يجب امتحانا ليثاب عليه لا للانتقام ولذلك يجب على الصبي
والمجنون وعلى العواقل بسبب الغير ويجب حيث يجب لا تلاف كالمضطر في المخمصة وقد يجب حيث

يثاب

يثاب على الفعل في الرمي الى صف الكفار اذا قتل مسلما وقد يجب عقابا على المتعدي اذا اتلف الصيد في
وبال الحرم وان وجب على المخطئ بالقتل امتحانا فضابطه ما يلزم ان يقال الحق به كل ضمان هو بطريق
العقاب لانه مواخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود ان من ظن ان
هذا اللفظ خلف او عام بجميع احكام الخطا او هو مجمل مردد فقد غلط فيه فان قيل فلو ورد في
موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفيا للاثر بالكلية حتى يقوم مقام العموم
ام يجعل مجملا قلنا هو محتمل يحتمل نفي الاثر مطلقا ونفي احاد الاثار ويصلح لان يراد به الجميع ولا
ترجح لاحد الاحتمالات على الاخر وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر اما من يقول به فيتبع فيه
الصيغة ولا صيغة للمضمرات وهذا ما اضمرنا فيه الاثر فعلى ماذا يعول في التعميم فان قيل هو
نفي فيقتضي وضعه نفي الاثر والمؤثر جميعا فان تعذر نفي المؤثر بقرينة الحس فالتعذر مقصور
عليه فيبقى الاثر منفيا قلنا ليس قوله لا صيام ولا عمل ولا خطا ولا نسيان او رفع الخطا والنسيان
عاما في نفي الاثر والمؤثر حتى اذا تعذر في المؤثر بقي في الاثر بل هو لنفي المؤثر فقط والاثر يبقى ضرورة
تابعا المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله له فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما عن جميع الاثار
او من بعض الاثار ولا يترجح الحمل على البعض ولا احد الابعاض على غيره **مسألة** في معنى قوله صلى الله
عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان قوله صلى الله عليه لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ولا نكاح الا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم
الله عليه ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد في ان هذا نفي لما ليس منفيا بصورته فان صورة النكاح
والصوم والصلوة موجودة كالخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة و
الحكم وهو ايضا فاسد بل فساده في هذه الصورة اظهر فان الخطا والنسيان ليس اسما شرعيا و
الصلوة والصوم والوضوء والنكاح الفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل
الاسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الالفاظ
فلا يشك في ان الشارع ليس يقصد بكلامه نفي الصور فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم و النكاح
الشرعي بعرف الشرع بل هذا الاجمال فكانه صرح بنفي الصلوة الشرعية والنكاح الشرعي فان
قيل فيحتمل نفي الصحة ونفي الكمال اي لا صلوة كاملة ولا صوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا ثابتا فهل هو مجمل
بينهما قلنا ذهب القاضي الى انه متردد بين نفي الكمال والصحة اذ لا بد من اضمار الصحة او الكمال وليس
احدهما باولى من الاخر والمختار انه ظاهر في نفي الصحة محتمل لنفي الكمال على سبيل التاويل لان الوضوء
والصوم صار عبارة عن الشرعي وقوله لا صيام صريح في نفي الصوم ومهما حصل الصوم الشرعي
وان كان ناقصا كان على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه لا عمل الا بالنية من قبيل

لاصلاة او من قبيل قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان لبيان الاسماء الشرعية واما العمل فليس للشرع فيه
تصرف وكيف ما كان فقوله صلى الله عليه لا عمل الا بالنية وقوله انما الاعمال بالنيات فيقتضي عرف الاستعمال نفي
جدواه وفائدته كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في لفظ الصوم والصلاة فليس هذا من المجملات بل من المبالغ
في عرف الاستعمال كقولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا لله ولا طاعة الا له ولا عمل الا ما نفع
واجدى فكل ذلك نفي لما لا يجدي وهو صدق لان المراد منه نفي مقاصده دقيقة القاضي رحمه الله
انكاره جعل اللفظ مجملا بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث انه نفي الاسماء الشرعية والكلام ان يكون
للشرع فيها عرف يخالف الوضع فلو نفى اضمار شي في قوله عليه السلم لا صيام الا صيام مجزيا صحيحا او لا صيام
فاضلا كاملا ولم يكن احد الاضمارين باولى من الاخر واما نحن اذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ
صار النفي راجعا الى نفس الصوم كقوله لا رجل في البلد فانه يرجع الى نفس الرجل لا ينصرف الى
صفة او كمال الا بقرينة معضدة الاحتمال **مسئلة** اذا امكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين كما لو
دار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو مردد بينهما فهو مجمل وقال بعض
الاصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد
لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على المفيد الوجه بالاضافة
اليه اولى وهذا فاسد لان حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثا ولغوا يجل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما
المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلامه الذي افادت معنى واحدا اغلب واكثر مما يفيد معنيين
فلا معنى لهذا الترجيح **مسئلة** ما امكن حمله على امر يجدد ليس باولى مما يحمل اللفظ على التقرير على الحكم
الاصلي او الحكم العقلي او الاسم اللغوي لان كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه رد الى العبث و
قال قوم حمله على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالشرع اولى وهو ضعيف اذ لم يثبت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلي فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد به انعقاد الجماعة وفضيلتها ويحتمل ان يكون المراد انه يسمى
جماعة ومثاله ايضا قوله عليه السلم الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد به افتقاره الى الطهارة
اي هو كالصلاة حكما ويحتمل ان فيه دعا كما في الصلاة ويحتمل انه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في
اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات فلا ترجيح **مسئلة** اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي
كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول صلى الله عليه وسلم يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ولعل
هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو ينكر الاسامي الشرعية والمختار انه يظهر
لان غالب عادة الشارع صلى الله عليه وسلم استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان
قد يطلق كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله صلى الله عليه دعي الصلاة ايام اقرائك ومن باب حمل الكلام

كما لو كانت الصلاة في حالة الحيض ومنع الزوج الحر لا يتصور الا بموجب الوضع واما الشرعي فلا ومثال هذه
المسئلة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غذا اني اذن اصوم فانه ان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان
حمل على الامساك لم يدل وقوله صلى الله عليه لا تصوموا ايام التشريق ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه
لما قيل له لا تفعل كما لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم يثبت منه الدليل على الانعقاد وقد
قال الشافعي رحمه الله لو حلف لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث
لان القرينة دلت على انه اراد به البيع اللغوي والمختار عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للمعنى
الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة ايام اقرائك فهو مجمل **مسئلة** اذا دار اللفظ بين الحقيقة
والمجاز فاللفظ للحقيقة الى ان يدل الدليل على كونه مجازا ولا يكون مجملا كقوله رايت اليوم حمارا واستقبلني
في الطريق اسد فلا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو
جعلنا كل لفظ امكن ان يتجوز به مجملا تعذر الاستفادة من اكثر الالفاظ فان المجاز انما يصار اليه بقرينة
وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمتروك مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رايت اليوم
عذرة او غائطا لم يفهم منه المطمئن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمتروك بعرف الاستعمال فالمعنى المجازي
كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما وليس المجازي كالحقيقي لكن المجازي اذا اشتهر عرفا صار الحكم
للعرف **خاتمة جامعة** اعلم ان الاجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة في لفظ مركب وتارة في نظم
الكلام وحروف النسق ومواضع الوقف والابتداء اما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين
للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والطهر والناهل
للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم
للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتاخر وقد يكون مستعارا
لاحدهما من الاخر كقولك للارض ام البشر فان الام وضع للوالدة اولا وكذلك اسم المنافق والكافر
والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى الوضعي ايضا واما الاجمال
مع التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مرددة بين الزوج
والولي واما الذي بحسب التصريف كالمختار للفاعل والمفعول واما الذي بحسب نسق الكلام كقولك
كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه فان قولك فهو مردد بين ان يرجع الى الكل وبين ان يرجع الى الحكيم حتى يقول
والحكيم يعلم الحجر فهو اذن كالحجر وقد يكون بحسب الوضع والوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله
تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم
سركم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الا الله وكذلك
تردد الواو بين العطف والابتداء وكذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد اي هو اثنان وثلاثة

ولا يصدق صدق قولك الانسان حيوان وجسم ايضا وليست الخمسة بمجادفوده البقي وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء
وجمع الصفات جميعا وكذلك مثله يقول طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة في الطب لكن بصير
بالخياطة فيتردد البصير بين ان يراد به البصير في الطب او يراد وصف ذلك في نفسه فهذا اشباه مواضع الاجمال
وتقديم القول في المجمل وفي مقابلة المبين فلنتكلم في البيان وحكمه وحده
اعلم ان عادة الاصوليين جرت برسم كتاب في البيان ودليل النظر فيه مما يستوجب ان يسمى كتابا فالخطب فيه يسير
والامر فيه قريب ورايناه الحق الموضع به ان يذكر عقيب المجمل فانه المفتقر الى البيان والنظر في حد البيان
ووجهان وتاخيره والتدريج في اظهاره وفي طريق ثبوته فهذه اربعة امور ترسم في كل واحد منها مسئلة
في حد البيان اعلم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل
والدليل محصل للعلم فها هنا ثلثة امور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعل البيان
عبارة عن التعريف فقال في حده انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما
به يحصل المعرفة فيما يحتاج فيه الى المعرفة اعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده
انه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضي ومنهم من جعله عبارة
من نفس العلم وهو تبيين الشيء فكان البيان عنده والتبيين واحدا ولا حجر في اطلاق اسم البيان
على كل واحد من هذه الاقسام الثلثة لكن الاقرب الى اللغة والى المتداول بين اهل العلم ما ذكره القاضي
انفا الذي دل غيره على شيء بينه له وهذا بيان منك لكنه لم يتبين وقد قال هذا بيان في حق من
يقطعت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن
صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اي كلام رشيق حسن الدلالة على
المقاصد واعلم انه ليس من شرط البيان ان يحصل التبيين به لكل احد بل ان يكون بحيث اذا سمع وتامل
وعرفت المواضعة فيه صح ان يعلم به ويجوز ان يختلف الناس في تبين ذلك وتعرفه وليس من شرط
البيان ان يكون بيانا لمشكل لان النصوص المعربة من الامور ابتداء بيان وان لم يتقدم فيها اشكال وبهذا
يبطل قول من حده بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل
فقط واعلم ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى
الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث
انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعا دليل وبيان وهو النص نعم كل ما لا يفيد علما ولا ظنا ظاهرا فهو مجمل
وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكن يحتاج
الى البيان ليصير الظن علما فيتحقق الاستغراق او يتبين خلافه فيتحقق الخصوص وكذلك الفعل
يحتاج الى بيان يتقدمه اذ يريد به بيان الشرع لان الفعل لا صيغة له في تأخير البيان

لا خلاف

لا خلاف انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا على مذهب من يجوز تكليف المحال اما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز
عند اهل الحق خلافا للمعتزلة وكثير من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الظاهر واليه ذهب ابو اسحق المروزي و
ابو بكر الصيرفي وفرق قوم بين العموم والمجمل فقالوا يجوز تاخير بيان المجمل اذ لا يحصل من المجمل جهل واما
العام فانه يوهم العموم فاذا اريد به الخصوص فلا ينبغي ان يؤخر بيانه مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه
لو لم يقترن به البيان اوهم جواز قتل غير اهل الحرب والمجمل مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده يجوز
تاخير بيانه لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كما قال صلى الله عليه وسلم في هذه السنة كما سافصله او امثل
فلانا مقابلا له ساعينها من سيف وسكين وفرق طوائف بين الامر والنهي وبين الوعد والوعيد فلم
يجوزوا تاخير البيان في الوعد والوعيد ويدل على جواز التاخير مسالك الاول انه لو كان ممتنعا لكان
لاستحالته في ذاته او لافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة او نظر واذا انتفى المسلكان ثبت
الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل فيه نظر لانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة ولا بثبوت
الجواز اذ يمكن ان يكون وراء ما ذكروه فصل دليل على الاحالة لم يخطر لهؤلاء ويمكن ان لا يكون دليل
لا على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة فكذلك عدم العلم بدليل الاحالة
لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما بعدم الاحالة فلعل عليه دليلا ولم يعرفه بل لو
عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله تعالى وليس عليه دليل يعرفه ادمي فمن اين يجب ان
يكون كل جائز وممتنع معقودا للادمي معرفته المسلك الثاني انما يحتاج الى البيان للامتثال وتمكين
ولاجله يحتاج الى القدرة والالة ثم جاز تاخير القدرة وخلق الالة فكذا البيان وهذا الفرق ذكره القاضي
وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بانه يحيله لتعذر الامتثال ولعله يحيله لما فيه من تجهيل او
لكونه لغوا بلا فائدة او لسبب اخر وليس في تسليمه تعطيل القدرة والالة ما يناقض الامساك مما يلزمه تعطيل
غيره به المسلك الثالث الاستدلال على جوازه بوقوعه في القران والسنة قال تعالى فاذا قراناه فاتبع
قرانه ثم ان علينا بيانه وثم للتاخير وقال تعالى الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت وقال تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة واراد بقرة معينة ولم يفصل الا بعد السؤال وقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان
لله خمسه الى قوله تعالى ولذي القربى وانما اراد بذي القربى بني هاشم وبني المطلب دون بني امية
وبني نوفل ثم لما اعطى بني هاشم وبني المطلب ومنع بني امية وبني نوفل وسئل عن ذلك قال صلى الله عليه وسلم انا وبنو
المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه وقال في قصة
نوح عليه السلام انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح بعد ما توهم انه من اهله واما السنن فبيان
المراد بقوله تعالى واقيموا الصلوة وصلى جبريل عليه السلام في يومين بين الوقتين وقوله صلى الله
عليه وسلم في اربعين شاة شاة وخذوا عني مناسككم كله ورد متراخيا عن قوله واتوا الزكوة ولله على

الناسخ البتة فقال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الضعفاء ولا على المرضى
وكذلك جميع الاعداد وكذلك امر النكاح والبيع والارث ورد اولا اصله ثم بين رسول الله بالتدريج من
يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فانما
ظهر دليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى احاد هذه الا
بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق الى الجميع المسلك الرابع انه يجوز تاخير النسخ بالاتفاق بل يجب تاخيره
لا سيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ يدل على تكرر الافعال على
الدوام لكن بشرط ان لا يرد نسخ وهذا انتفى واقم هذه الادلة دالة على جواز تاخير البيان عن كل محتاج
الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل مردد وشرط مطلق غير مقيد وصوابه دليل على من جوز
في الامر دون الوعد والوعيد وعلى من قال بعكس ذلك والذي لفتحته اربع الشبهة الاولى انه لو جاز
ان يخاطبهم بخطاب العرب بالعجمية والفارسي بالزنجية فقد ركبتم بعيدا وتعسفتم وان منعتم فما
الفرق بينه وبين مخاطبة العرب بلفظ مجمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ويلزم منه جواز خطابه
بلغة هو واضعها وحده الى ان والجواب من وجهين الاول هو انهم لم قالوا ان قوله تعالى واتوا حقه
يوم حصاده كالكلام بلغة لا يفهم مع انه يفهم اصل الايجاب ويعزم على اداءه وينتظر بيانه وقت
الحصاد في التسوية بينهما تعسف وظلم الثاني انا نجوز لرسول الله صلى الله عليه ان يخاطب جميع اهل
الارض من الزنج والترك بالقران ويعلمهم انه يشتمل على اوامر يعرفهم المترجم اياها وكيف يبعد
هذا ونحن نجوز كون المعدوم مامورا على تقدير الوجود بامر الحجي على تقدير البيان اقرب نعم لا يسمى ذلك
خطابا بل انما يسمى خطابا اذا فهمه المخاطب والمخاطبة في مسئلتنا فهم اصل الامر بالزكوة
وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح مفهوم وتردده
بين الزوج والولي معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجز خطاب المجنون والصبي قلنا من لا يفهم فلا
يسمى مخاطبا ويسمى مامورا كالمعدوم على تقدير الوجود فكذا الصبي مامور على تقدير البلوغ اعني من
علم الله انه سيبلغ اما الذي يفهم ويعلم الله تعالى بلوغه فلا يتحيل ان يقال له اذا بلغت فانت مامور
بالصلوة والزكوة والصوم لا ينافي مثل هذا الخطاب عقلا انما ينافي خطابا يعرضه للعقاب في الحين الشبهة
الثانية قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لا فائدة فيه فوجوده كعدمه ولا يجوز ان يقول ابجد هوز
ويريد به وجوب الصلوة والصوم ثم يبينه من بعد لانه لغو من الكلام وكذلك المجمل الذي لا يفيد
قلنا انما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما لان قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده يعرف وجوب الايتاء ووقته
وانه حق المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصى وكذلك مطلق
الامر اذا ورد ولم يبين انه للايجاب او للندب وانه على الفور او على التراخي او انه للتكرار او المرة

الواحدة

الواحدة افاد اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين المحتملين وكذلك قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف
امكان سقوط المهر وحصر ذلك بين الزوج والولي فلا يخلو عن اصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير
مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله ابجد هوز فان ذلك لا فائدة له اصلا الشبهة الثالثة
انه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة واراد خمسا من الافراس لا يجوز ذلك بشرط البيان بعده لانه
تجهيل في الحال وايهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين يوهم قتل كل مشرك وهو خلاف المراد
فهو تجهيل في الحال ولو اراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل به الاستثناء
بان تقول عشرة الا ثلثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع وانما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة
مبينة فاما ارادة الخصوص دون القرينة فتغيير للوضع وهذه حجة من فرق بين العام والمجمل والجواب
ان العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كما ذكرتموه وليس كذلك بل هو مجمل عند اكثر المتكلمين يردد
بين الاستغراق والخصوص وظاهر عند اكثر الفقهاء في الاستغراق وارادة الخصوص به من كلام العرب
فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم من كلما تنشر فيه وحضر في ذكره فيقول مثلا ليس للقاتل من الميراث
شيء واذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما اردت هذا ولم يخطر لي ببالي ويقول
للنصف للبنت من الميراث فيقال والبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئا فيقول ما خطر ببالي هذا
واردت غير الرقيقة والكافرة فهذا من كلام العرب واراده السبعة بالعشرة ليس من كلام العرب
فان اعتقد العموم قطعا فذلك لجهله بل ينبغي ان يعتقد انه ظاهر في العموم محتمل الخصوص وعليه الحكم
بالعموم ان خلي والظاهر وينتظر ان ينبه على الخصوص الشبهة الرابعة انه ان جاز تاخير البيان
الى مدة مخصوصة طويلة كانت او قصيرة فهو تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم رسول الله
صلى الله عليه قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما اريد به العموم قلنا
رسول الله صلى الله عليه لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التاخير او وجب وعين له وقت البيان وعرفه انه يبقى
الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب بقي العبد مكلفا بالعموم عندنا
بعد العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كما لو اخترم قبل النسخ لما امر بنسخه فانه يبقى مكلفا
به دائما فان لم يحالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ فيما انزل عليه النسخ فيستحيل ايضا اخترامه قبل بيان
الخصوص فيما اريد به الخصوص ولا فرق **مسئلة** ذهب بعض المجوزين لتاخير البيان في العموم الى
منع التدريج في البيان فقالوا اذا ذكر اخراج شيء من العموم ينبغي ان يذكر جميع ما يخرج والا اوهم
ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا ايضا غلط بل توهم ذلك هو الخطأ فانه كما كان يجوز الخصوص
فينبغي ان يبقى مجوزا له في الباقي وان اخرج البعض اذ ليس في اخراج البعض تصريح بحسم سبيل
الاخراج لشيء اخر كيف وقد نزل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسئل

رسول الله صلى الله عليه عن الاستطاعة فقال الزاد والراحلة ولم يتعرض لامن الطريق والسلامة من طلب الخفارة
وذلك يجوز ان يبين بدليل اخر بعده فقال الخ والسارق والسارقة فاقطعوا ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر
الحرز بعد ذلك وكذلك كان يخرج شيئا فشيئا من العموم على حسب وقوع الوقايع وكذلك يخرج من قوله
الخ اقتلوا المشركين اهل الذمة مرة والعسيف والمراة مرة اخرى وكذلك على التدريج ولا احالة في شيء من
ذلك فان قيل فاذا كان كذلك فمتى يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال يستنظر الظهور دليل بعده قلنا
سياتي ذلك في كتاب العموم والخصوص مسئلة لا يشترط ان يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق
المجمل والعموم حتى يجوز بيان مجمل القران وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد خلافا لاهل العراق فانهم
لم يجوزوا تخصيص عموم القران والمتواتر بخبر الواحد واما المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوات و
كيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكوة وجنسها قالوا لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا
يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الايمة في الحدود وكاحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر
الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسياتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تعم به
البلوى فقد ذكرناه في كتاب الاخبار القسم الثاني من الفن الاول في الظاهر والماول
اعلم انا بينا ان اللفظ الدال الذي ليس بمجمل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا والنص الذي لا
يحتمل التاويل والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفته في الجملة وبقي عليك الان ان تعرف اصطلاح
التعارف في اطلاق لفظ النص وان تعرف حد الظاهر وشرط التاويل المقبول فنقول النص
اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي رحمه الله فانه سمى الظاهر
نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصت
الظبية راسها اذا رفعت واظهرت وسمي الكرسي منصة اذ تظهر عليه العروس وفي الحديث كان رسول
الله صلى الله عليه يسير العنق فاذا وجد فجوة نص فعلى هذا حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على
الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص الثاني وهو الاشهر
ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل
الستة ولا الاربعة وساير الاعداد ولفظ الفرس نص لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالته
على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى
ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى
معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلثة
معان لا الى معنى واحد الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل
اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني

ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل
ولا حجر في اطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه
بالظاهر ابعد هذا هو القول في النص والظاهر اما المقول في التاويل فيستدعي تمهيد اصل وضرب امثلة
اما التمهيد فهو ان التاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل
عليه الظاهر ويشبه ان يكون كل تاويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز وكذلك تخصيص العموم يرد
اللفظ الى المجاز فانه ان ثبت ان وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض
فكانه رد له الى المجاز الا ان الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فان قرب كفى في اثباته دليل قريب
وان لم يكن بالغا في القوة وان كان بعيدا افتقر الى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال
البعيد اغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا
وقد يكون ظاهرا اخر اقوى منه ورب تاويل لا ينقدح الا بتقدير قرينة وان لم تنقل القرينة
كقوله عليه السلم انما الربا في النسيئة فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الا
بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس لكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص
وقوله صلى الله عليه لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله صلى الله
عليه انما الربا في النسيئة حصر للربا في النسيئة ونفي لربا الفضل والجمع بالتاويل البعيد الذي ذكرناه
اولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد يمكن ان يكون مرادا باللفظ بوجه ما
ولا يجوز التمسك في القطعيات الا بالنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب
ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريبا وكان الدليل ايضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير
الى ما يغلب على ظنه فليس كل تاويل مقبولا بوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت
ضبط الا انا نضرب امثلة فيما يرتضى من التاويل وما لا يرتضى ونرسم في كل مثال مسئلة
ونذكر لاجل المثال عشر مسايل خمسة في تاويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم مسئلة
التاويل وان كان محتملا فقد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين لا تدفعه لكن مجموع
المجموع يمنع ان يكون منقدحا غالبا مثاله قوله صلى الله عليه لغيلان حين اسلم على عشر نسوة
امسك اربعا وفارق سايرهن وقوله صلى الله عليه لفيروز الديلمي حين اسلم على اختين امسك
احديهما وفارق الاخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام نكاحه فقال ابو حنيفة اراد به ابتداء
النكاح اي امسك اربعا فانكحهن وفارق سايرهن اي انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شك في
ان ظاهر لفظ الامساك للاستصحاب والاستدامة وما ذكره ايضا محتمل ويجب تعضيد
احتماله بالقياس الا ان جملة من القراين عضدت الظاهر وجعلته اقوى في النفس من التاويل

اولها انا نعلم ان الحاضرين من الصحابة رضي الله عنهم لم يسبق الى فهمهم من هذه الكلمة الا استدامة النكاح
فهو السابق الى فهمهم فانا لو سمعنا في زماننا لكان هو السابق الى فهمنا الثاني انه قابل لفظ الامساك
بلفظ المفارقة وفوضه الى اختياره فليكن الامساك والمفارقة اليه وعندهم الفراق واقع والنكاح
لا يقع الا برضا المراة الثالث انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه فانه كان لا يوخر البيان عن وقت
الحاجة وما احوج جديد العهد بالاسلام الى ان يعرف شروط النكاح الرابع انه لا يتوقع في
مطرد العادة انسلاكهن في ربقة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف
اطلق الامر مع هذا الامكان الخامس ان قوله امسك امر وظاهره للايجاب فكيف اوجب
عليه ما لم يجب اصلا ولعله اراد ان لا ينكح اصلا السادس انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان
تفضح وطره منهن فكيف حصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالم
الاجنبيات فانهن عندهم كساير نساء العالم فهذا وامثاله من القراين ينبغي ان يلتفت اليها في تقريب
التاويل ورده واحادها لا تبطل الاحتمال ولكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر
ويصير اتباع الظاهر بسببها اقوى في النفس من اتباع القياس والانصاف ان ذلك يختلف باختلاف
احوال المجتهدين والا فلسنا نقطع ببطلان تاويل ابي حنيفة مع هذه القراين وانما المقصود ان
نذلل الطرق للمجتهدين مسئلة من تاويلاتهم في هذه المسئلة ان الواقعة ربما وقعت في ابتداء
الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من انكحة الكفار ما يخالف
الشرع كالجمع في صفقة واحدة بين عشرة وبعد نزول الحصر نقول اذا اسلم هلا امكن القياس
عليه لان قياسهم يقتضي اندفاع جميع الانكحة حتى لو نكح اجنبيتين ثم حدثت بينهما اخوة برضاع
اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بنا تاويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا نسخ
جرى في ابتداء الاسلام ويشهد له انه لم ينقل عن احد من الصحابة زيادة على اربع وهم الناكحون
ولو كان جايزا لفعلوا قبل نزول الحصر ولا شك في ان ينقل ذلك وقوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين الا ما قد سلف اراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فان قيل فلو صح نسخ جرى
في ابتداء الاسلام هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض الاصوليين لا يقبل لان الحديث
لا يستقل حجة ما لم ينقل تاخير نكاحه من نزول الحصر لانه ان تقدم فليس بحجة وان تاخر فهو
حجة وليس لحد الاحتمالين اولى من الاخر فلا تقوم الحجة باحتمال يعارضه مثله مسئلة قال
بعض الاصوليين كل تاويل يرفع النص او شيئا منه فهو باطل ومثاله تاويل ابي حنيفة في مسئلة
الابدال حيث قال صلى الله عليه في اربعين شاة شاة فقال ابو حنيفة الشاة غير واجبة وانما
الواجب مقدار قيمتها من اي مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا

رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص فان قوله تعالى اتوا الزكوة للايجاب وقوله صلى الله عليه في اربعين شاة
شاة بيان للواجب فاسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضي عندنا فان وجوب الشاة انما
يسقط بتجويز الترك مطلقا فاما اذا لم يجز الترك الا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها
واجبة فان من ادى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد ادى واجبا وان كان الوجوب يتادى
بخصلة اخرى فهذا توسيع للوجوب لا اسقاط للوجوب والواجب الموسع والمخير واجب نعم هذا رفع
تعيين الوجوب في الشاة لا اصل الوجوب واللفظ نص في اصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه
فلعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير وهو كقوله صلى الله عليه وليستنج بثلثة احجار
فان اقامة المدر مقامه لا يسقط وجوبه لا ستنجا لكن الحجر الا الحجر ان تخير بينه وبين ما في
معناه نعم انما ينكر الشافعي هذا التاويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين احدهما ان دليل
الخصم ان المقصود سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فلعله قصد مع ذلك التعبد باشتراك
الفقراء في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة اغلب على الظن في
العبادات التي مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة الثاني ان التعليل بسد
الخلة مستنبط من قوله صلى الله عليه في اربعين شاة شاة وهو استنباط يعكس على النص بالابطال
والابطال او على الظاهر بالرفع فظاهره وجوب الشاة على التعيين فابراز معنى لا يوافق الحكيم الناسخ
الى الفهم من اللفظ لا معنى له لان العلة ما توافق الحكم والحكم ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر
اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يرفع هذا الظاهر وهذا ايضا عندنا في محل الاجتهاد
فان معنى سد الخلة مما يسبق الى الفهم من ايجاب الزكوة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل ان يكون
للتعبد كما ذكره الشافعي رح ويحتمل ان لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيئان احدهما
انه الاليسر على الملاك والاسهل في العادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجا لانه اكثر في تلك البلاد
واسهل وكما يقول المفتي لمن وجب عليه كفارة يمين تصدق بعشرة امداد من البر لانه يرى
ذلك عليه ايسر عليه من العتق ويعلم من عادته انه لو خيره بينهما لاختار الاطعام على الاعتاق
لتيسره فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر الثاني ان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد
من ذكرها اذ القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي الاصل على التحقيق ولو فسر رسول الله
كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولما كان حكمه ان البدل يجزي في الزكاة قطعا فهذا كله عندنا في
محل الاجتهاد وانما تشمئز عنه طباع من لم يانس بتوسع العرب في الكلام وظن ان اللفظ
في كل ما يسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي هذا الاستقصاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي
يعضده ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولانه ذكر شاة في خمس من الابل وليس

من حيث حتى يكون للتسهيل نحو في الجبران دد دين شاة وعشرة دراهم ولم يرد مع الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل
لم يرد نقدا قرآنيا نزلنا على التعبد والباب باب العبادات فالاحتياط فيه اولى مسئلة تقرب مما ذكرناه تأويل
الآية في اصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريك ووجوب
الاستيعاب لانه اضافها اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك فالصرف الى واحد ابطال له وليس كذلك
عندنا بل هو عطف على قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون
ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون
انما الصدقات للفقراء يعني ان طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شروط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط المستحقين
ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه الشافعي فليعقب في دليل التأويل
لا لانتفاء الاحتمال فهذا وامثاله ينبغي ان يسمى نصا بالوضع الاول او الثالث اما بالوضع الثاني فلا
مسئلة قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف الى مسكين
واحد في ستين يوما وقطعوا ببطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فانه ان ابطل لقصور الاحتمال
وكون الآية نصا بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز ان يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب
معناه فاطعام طعام ستين مسكينا فليس هذا ممتنعا في وضع لسان العرب نعم دليله يجب النظر الى سد
الخلة والشافعي يقول لا يبعد ان يقصد الشرع مع ذلك احياء ستين مهجة تبركا بدعائهم وتحصنا من العذاب
بهم فلا يخلو جمع من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى يغتنم دعاؤه ولا دليل على بطلان هذا المقصود
فتصير الآية نصا بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه امثلة التأويل فلنذكر امثلة التخصيص
فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الا ازالة ظاهر فلا جرم ذكرناه في هذا
العقد ولا نبالي بالقسم الرابع المرسوم لبيان العموم اليق مسئلة اعلم ان العموم عند من يرى التمسك
به ينقسم الى قوي يبعد عن قبول التخصيص الا بدليل قاطع او كالقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير قرينة
حتى تنقدح ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما يتشكك في ظهوره او يقنع في تخصيصه بدليل ضعيف
والى متوسط مثال القوي منه قوله صلى الله عليه ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث
فحمله الخصم على الامة فنبا عن قبوله قوله صلى الله عليه فلها المهر بما استحل من فرجها فان مهر الامة
للسيد فعدلوا الى الحمل على المكاتبة وهذا تعسف ظاهر لان العموم قوي والمكاتبة نادرة بالاضافة
الى النساء وليس من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقرينة
تقترن باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ
حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ امور الاول انه صلى الله عليه
صدر الكلام بأي وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في ادوات الشرط وعمومها جماعة ممن توقف

في صيغ العموم الثاني انه اكده بما فقال ايما وهي من المؤكدات المستقلة بافادة العموم ايضا الثالث انه قال فنكاحها
باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك ايضا يؤكد قصد العموم ونحن نعلم ان العربي الفصيح لو اقترح
عليه ان يأتي بصيغة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بابلغ من هذه الصيغة
ونعلم قطعا ان الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة وانا لو سمعنا واحدا منا يقول لغيره ايما
امرأة رأيتها اليوم فاعطها درهما لا يفهم منه المكاتبة ولو قال اردت المكاتبة لنسب الى الالغاز والهزء ولو قال
انما اهاب دبغ فقد طهر فقال اردت به جلد الكلب والثعلب على الخصوص لنسب الى اللكنة والجهل باللغة
ثم لو اخرج الكلب والثعلب او المكاتبة وقال ما خطر ذلك ببالي لا يستنكر فلا يخطر بالبال الا بالاخطار
وجاز ان يذهل عن ذكر الالفاظ وذهنه حتى جاز اخراجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول
من ذهب الى انكار صيغ العموم وجعلها مجملة فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فان المريض
اذا قال لغلامه لا تدخل على الناس فادخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم اني اخرجت هؤلاء من عموم لفظ
الناس فانه ليس نصا في الاستغراق استوجب التعزير فلتخرج هذه المسئلة على منع التخصيص بالنزر
مسئلة تقرب من هذا قوله صلى الله عليه من ملك ذا رحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض اصحاب الشافعي
وخصصه بالاب وهذا بعيد لان الاب يختص بخاصية تقتضي تلك الخاصية التنصيص عليه فيجاوز
الاحترام فالعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعم كل قريب من الالباس والالغاز ولا يليق بمنصب الشارع
الشارع صلى الله عليه الا اذا اقترنت به قرينة معرفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة
وليس قياس الشافعي رحمه الله في تخصيص النفقة بالبعضية بالغا في القوة مبلغا ينبغي ان يخترع
تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعل الشافعي يوجبه فان من كان من عادته اكرام ابيه فقال
من عاد في اكرام الناس كان ذلك خلفا في الكلام لكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسن بن عمارة
مسئلة ما ذكرناه مثال العموم القوي اما مثال العموم الضعيف فقوله صلى الله عليه فيما سقت السماء
العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى ان هذا
لا يحتج به في ايجاب العشر في الخضراوات لان المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان
ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا اذ لا يبعد ان يكون كل واحد مقصودا
وهو ايجاب العشر في جميع ما سقت السماء وايجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح او دالية واللفظ عام
في صيغة فلا يبطل ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص ادنى دليل لكنه لو لم يرد الا هذا اللفظ
ولم يرد دليل خاص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغة العموم حجة مسئلة قال تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقال ابو حنيفة تعتبر الحاجة مع
القرابة ثم جوز حرمان ذوي القربى فقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لاحتماله اللفظ لانه اضاف

المال اليهم بلا تمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة فابو حنيفة رة الغى القرابة
المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تاويل وهذا عندنا في محل الاجتهاد وليس فيه الا
تخصيص عموم لفظ ذوي القربى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعي على احد القولين في اعتبار الحاجة مع
اليتم في سياق هذه الاية فان قال لفظ اليتيم ينبئ عن الحاجة فلا يحمل عليه قوله صلى الله عليه لا تنكح اليتيمة
حتى تستامر فان قال قرينة اعطا المال هو الذي ينبه على اعتبار الحاجة مع اليتم فله ان يقول واقتران
ذوي القربى باليتامى والمساكين ليس قرينة وانما دعا الى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكوة حتى يعلم انهم
ليسوا محرومين عن هذا المال فهذا تخصيص لو دل عليه دليل فلا يبعد قبوله فليس يناقضه اللفظ بنسخ حكم
النكاح بلا ولي عن المكاتبة **مسألة** قوله صلى الله عليه لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة
رة على القضاء والنذر فقال اصحابه لا صيام نفي عام لا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلي الشرعي وهو الفرض
والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان فاما القضا والنذر
والكفارة فيجب باسباب عارضة فلا يتذكر الصوم مطلقا فلا يخطر بالبال بل يجري مجرى النوادر كالمكاتبة
في مسئلة النكاح وهذا فيه نظر اذ ليس ندور القضا والنذر كندور المكاتبة وان كان الفرض اسبق الى الفهم
فيحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالكتابة وعند هذا
نعم ان اخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع وبينهما درجات تتفاوت في القرب والبعد ولا
تدخل تحت الحصر ولكل مسئلة ذوق ويجب ان تفرد بنظر خاص ويليق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر
الا ليقع الانس بجنس التصرف فيه والله اعلم هذا تمام النظر في المجمل والمبين والظاهر والماول وهو نظر
يتعلق بالالفاظ كلها والقسمان الباقيان نظر اخص فانه نظر في الامر والنهي خاصة وفي العموم والخصوص
خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

القسم الثالث في الامر والنهي

فنبدا بالامر ونقول ننظر اولا في حده وحقيقته وثانيا في صيغته وثالثا في مقتضاه في الفور والتراخي
والوجوب والندب وفي التكرار والاتحاد وامثاله

النظر الاول في حده وحقيقته

وهو قسم من اقسام الكلام اذ بينا ان الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار فالامر احد اقسامه
وحد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به والنهي هو القول المقتضي ترك الفعل وقيل
حد الامر انه القول الطالب للفعل واقتضاؤه على غير وجه المسئلة ممن هو دون المامور في الدرجة احترازا
من قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور
من العبد والولد امر السيد والوالد وان لم يجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل امر ان يكون واجب
الطاعة بل الطاعة لا تجب الا لله تع والعرب قد تقول فلان امر اباه وسيده وهم يعلمون ان طلب
الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك امرا وان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر فلا يستحيل ان يقوم بذاته

اقتضا

اقتضا الطاعة من الله تع ومن غيره فيكون امرا ويكون عاصيا بامره فان قيل قولكم الامر هو القول المقتضي
طاعة المامور اردتم به القول باللسان او كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الاول هم المثبتون
لكلام النفس وهولاء يريدون ما يقوم بالنفس من اقتضا الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه
ودليلا عليه وهو قايم بالنفس وهو امر لذاته وجنسه ويتعلق بالمامورات لذاته كالقدرة فانها قدرة
لذاتها وتتعلق بمتعلقها ولا تختلف في الشاهد والغايب في نوعه وحده وينقسم الى قديم وحادث كالقدرة
ويدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة باللفظ فان سميت الاشارة المعرفة امرا فمجازا لانها
دليل على الامر لا انه نفس الامر واما الالفاظ فمثل قوله امرتك واقتضي طاعتك ثم هو ينقسم الى ايجاب وندب
ويدل على معنى الندب بقوله ندبتك ورغبتك فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله اوجبت وفرضت
وحتمت فافعل فان تركت فانت معاقب وما يجري مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى امرا
وكان الاسم مشترك بين المعنى القايم بالنفس وقوله افعل يسمى امرا مجازا كما تسمى الاشارة المعرفة امرا
مجازا ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام انه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ وهو مجاز في
اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهولاء انقسموا الى ثلثة اصناف وتحزبوا ثلثة احزاب
الحزب الاول قالوا لا معنى للامر الا حرف وصوت وهو مثل قوله افعل وما في معناه واليه ذهب
البلخي من المعتزلة وزعم ان قوله افعل امر لذاته وجنسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا فقيل له هذه
الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله تع اعملوا ما شئتم وقد تصدر للاباحة كقوله تع واذا حللتم
فاصطادوا فقال ذاك جنس اخر لا من هذا الجنس وهو مناكرة للحس فلا يستتر واضعف من هذا الحزب
اعتراف الحزب الثاني وهم جماعة من الفقهاء بان قوله افعل ليس امرا لمجرد صيغته ولذاته بل لصيغته
وتجرده عن القراين الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيرهما وزعموا انه لو صدر
من النائم والمجنون اتفاقا لم يكن امرا للقرينة وهذا يعارضه قول من قال انه لغير الامر الا اذا صرفته
قرينة الى معنى الامر لانه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة فحوالة البعض على
الصيغة وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة العقل ولا بنظره ولا بنقل متواتر
من اهل اللغة فيجب التوقف فاعترف الحزب الثالث من محققي المعتزلة بانه ليس امرا لصيغته و
ذاته ولا لكونه مجردا عن القراين مع الصيغة بل يصير امرا بثلث ارادات ارادة المامور به وارادة
احداث الصيغة وارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم يكفي ارادة
واحدة وهي ارادة المامور به وهذا فاسد من اوجه الاول انه يلزم ان يكون قوله تع ادخلوها
بسلام امنين فكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية امرا لاهل الجنة ولا تكليف في
الاخرة لانه مراد وهو فيكون الدار الاخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

ابن الجباى هذا وقال ان الله تعالى مريد خلاصهم لطفه وكان اشاعهم اذ يتحدث به امثال الثواب اليهم وهو ظلم والله تعالى يتعالى عن
الظلم فان قيل قد وجدنا ارادة الصيغة وارادة المامور لكن لم نجد ارادة الدلالة به على الامر فلتكن هي الامر بمعنى وراء
الصيغة حتى تراد الدلالة عليه ام لا فان كان له معنى فما هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء
الطاعة وان لم يكن له معنى سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه لا يبعد
ان يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه امرا لنفسه وهو ممتنع بالاتفاق فان الامر هو المقتضي
والامر لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل وانما المقتضي دواعيه واغراضه قال لنفسه افعل او سكت وقد
وجدنا هنا ارادة الصيغة وارادة المامور به وليس بامر فهذه ان حقيقته اقتضاء الطاعة وهو معنى
قائم بالنفس من ضرورته ان يتعلق بغيره ومن شرطه ان لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق
فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المامور به فان السيد لا يجد من نفسه عند
قوله لعبده اسقني الماء او اسرج الدابة الا ارادة السقي والاسراج اعني طلبه والميل اليه لارتباط غرضه
به فان ثبت ان الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر بالارادة فيجب ان الله تعالى حتى لا تكون المعاصي
الواقعة الا مامورة لا انها مراده اذ الكائنات كلها مراده او تنكرون وقوعها بارادة الله تعالى فيقال انها على خلاف
ارادته وهو شنيع اذ يؤدي الى ان يكون ما يجري في ملكه على خلاف ارادته اكثر مما يجري على وفق
ارادته وهي الطاعات وذلك منكر ايضا فالتخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الى
الى تمييز الامر من الارادة فقالوا لا يمتنع ان السيد يامر عبده بما لا يريده كالمكاتب من جهة السلطان على عبده بطلب
ضرب عبده اذ امهد عذره عنه بمخالفة اوامره فقال له بين يدي الملك اسرج الدابة وهو يريد
ان لا يسرج اذ في اسراجه خطأ الهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد وهو امره اذ لولا انه امر لما كان العبد مخالفا
ولما تمهد عذره عند السلطان فكيف لا يكون امرا وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه
الامر فعلم انه قد يامر بما لا يريد وهذا سبق كلامهم ومحته مزيد ولكنا اقتنعنا لحظة في الاصول التحقيق
من محقة ما يلزم عليه ولو ذكرت به قواعد لا تمكن تداركها الا بتبيينهما على وجه يخالف ما سبق الى اوهام
اكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول والله الموفق لمن يشاء. النظر
الثاني في الصيغة وقد حكى بعض الاصوليين خلافا في ان الامر هل له صيغة وهذه الترجمة خطا
فان قول الشارع امرتكم بكذا او انتم مامورون او قول الصحابي امرنا بكذا كل ذلك صيغ دالة على الامر واذا
قال اوجبت عليكم او فرضت او امرتكم بكذا وانتم معاقبون على تركه وكل ذلك يدل على الوجوب
ولو قال انتم مثابون على فعل كذا ولستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف
انما الخلاف في ان قوله افعل هل يدل على الامر بمجرد صيغته اذا تجرد عن القراين فانه قد يطلق على
اوجه منها للوجوب كقوله اقم الصلوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد كقوله واستشهدوا

وللاباحة كقوله واذا حللتم فاصطادوا وللتاديب كقوله صلى الله عليه لابن عباس كل مما يليك وللامتنان
كقوله كلوا مما رزقكم الله وللاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين وللتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وللتسخير كقوله كونوا
قردة خاسئين وللتعجيز كقوله كونوا حجارة او حديدا وللاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية
كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا وللانذار كقوله تمتعوا وللدعاء كقوله اللهم اغفر لي وللتمني كقول الشاعر
الا ايها الليل الطويل الا انجلي ولكمال القدرة كقوله كن فيكون واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل فقد
يكون للتحريم او للكراهية او للتحقير كقوله لا تمدن عينيك ولبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا
وللدعاء كقوله لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين وللاياس كقوله لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله لا
تسألوا عن اشياء فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة اوجه في اطلاق النهي ولا بد
من البحث عن الوضع الاصلي من جملة ذلك ما هو والمتجوز به ما هو وهذه الاوجه عدها الاصوليون
شغفا بالتكثير وبعضها كالمتداخل فان قوله كل مما يليك جعل للتاديب وهو داخل في الندب والآداب
مندوب اليها وقوله كلوا مما رزقكم الله للامتنان وادخلوها بسلام آمنين للاكرام قريب منه وقوله
تمتعوا للانذار قريب من قوله اعملوا ما شئتم الذي هو للتهديد ولا نطول بتفصيل ذلك وتحصيله فا
لوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد هذه خمسة وجوه محصلة وفرق بين الارشاد والندب
اذ الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا فلا ينتقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات
ولا يزيد بفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء وقال قوم يتوقف على
اقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال قوم للوجوب فلا يحمل على ما
دونه الا بقرينة وسبيل كشف الغطاء ان نرتب النظر على مقامين المقام الاول في بيان ان هذه الصيغة هل تدل
على اقتضاء وطلب ام لا والثاني في بيان انها تشتمل على الاقتضاء والاقتضاء موجود في الندب والوجوب
جميعا فان رأى ان الندب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما او هو مشترك المقام الاول في دلالته على اقتضاء
الطاعة فنقول قد ابعد من قال ان قوله افعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء
فانا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا
تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القراين كلها وقدرنا هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت او غائب في فعل
معين من قيام او قعود وصيام وصلوة بل في الفعل مجملا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ
وعلمنا قطعا انها ليست اسامي مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم في الاخبار
قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل والثالث للحال فهذا هو الوضع
وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضي بقراين تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن
المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا باب الامر افعل وباب النهي لا تفعل وانهما لا يتبينان عن معنى قوله

ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل هذا امر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات
لا يشككنا فيه اطلاقه مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نادر الاحوال فان
قيل بم تنكرون على من يحمله على الاباحة لانها اقل الدرجات فهو متيقن قلنا هو باطل من وجهين احدهما
انه محتمل للتهديد والمنع وبالطريق الذي نعرف انه لم يوضع للتهديد والمنع وبالطريق الذي يعرف انه لم يوضع
للتهديد يعرف انه لم يوضع للاباحة والتخيير الثاني ان هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن
الوضع فانا نقول هل تعلم ان مقتضى قوله افعل التخيير بين الفعل والترك فان قال نعم فقد بهت واخترع
وان قال لا فقال فانت شاك في معناه فيلزمك التوقف فحصل من هذا ان قوله افعل يدل على ترجيح
جانب الفعل على جانب الترك وانه ينبغي ان يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب
الفعل وانه ينبغي ان لا يوجد وقوله ابحت لك فان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح
المقام الثاني في ترجيح بعض ما ينبغي ان يوجد فان الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي ان يوجد
ويترجح فعله على تركه وكذا ما ارشد اليه الا ان الارشاد يدل على انه ينبغي ان يوجد لمصلحة العبد في
الدنيا والندب لمصلحته في الاخرة والوجوب لنجاته في الاخرة وهذا اذا صدر من الشارع وفي حق السيد اذا قال لعبده
افعل اقتضى مقصوده ذلك مع زيادة امر وهو ان يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقني عند العطش
وهذا غير متصور في حق الله تعالى فان الله مستغن عن العالمين ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه وقد ذهب جماعة
الى انه وضعه للوجوب وقال قوم للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم
من قال لا ندري انه مشترك ايضا او وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار انه يتوقف فيه والدليل
القاطع فيه ان كونه موضوعا لواحد من هذه الاقسام لا يخلو اما ان يعرف بنقل او بعقل ودليل العقل
اما ضروري او نظري ولا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر او احاد ولا حجة في الاحاد والمتواتر
في النقل لا يعدو اربعة اقسام فانه اما ان ينقل عن اهل اللغة عند وضعهم انهم صرحوا بانا وضعناه لكذا
او اقروا به بعد الوضع واما ان ينقل عن الشارع صلى الله عليه الاخبار بذلك او تصديق من ادعى ذلك
واما ان ينقل عن اهل الاجماع واما ان يذكره بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الاربعة
هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله افعل او في قوله امرتكم بكذا او قول الصحابي امرنا بكذا
لا يمكن فيجب التوقف فيه وكذلك في صورة دلالة الامر على الفور والتراخي وعلى التكرار والاتحاد يعرف
بمثل هذا الطريق فكذلك التوقف في صيغة العموم عند من توقف فيها فهذا مسلكه وعليه اسئلة
بها يتم الدليل السؤال الاول قولهم ان هذا ينقلب عليكم في اخراج الاباحة والتهديد من مقتضى اللفظ
مع انه لا يدل عليه عقل ولا نقل لانه لم ينقل عن العرب صريحا انا وضعنا هذه الصيغة للاباحة والتهديد
لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال اقوى

ما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفنا ان الاسد وضع للسبع والحمار للبهيمة وان كان يستعمل في الشجاع والبليد فنحن
عرفنا بتواتر الاستعمال الحقيقة عن المجاز فكذلك تميز صيغة الامر والنهي والتخيير عن صيغة الماضي والمستقبل
والحال ولسنا نشك فيه اصلا فليس كذلك تميز الوجوب عن الندب السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب
عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالتحكم قلنا لسنا نقول
الوقف مذهب لكنهم اطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب اخرى ولم يوقفونا على انها موضوعة
لاحدهما دون الاخر فسبيلنا ان لا ننسب اليهم ما لم يصرحوا به وان نتوقف عن النقل والاختراع
عليهم وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنفر تارة في الثلاثة وتارة
في الاربعة وتارة في الخمسة فهي لفظة مترددة لا سبيل الى تخصيصها بعدد على سبيل التحكم وجعلها مجازا
في الباقي السؤال الثالث ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية
بين المرأة والسفينة والقرء بين الطهر والحيض فانه لم ينقل انه مشترك قلنا لسنا نقول انه مشترك
لكنا نتوقف في هذا ايضا فلا ندري انه وضع لاحدهما وتجوز به في الاخر او وضع لهما ويحتمل انه
انه مشترك بمعنى انا اذا رأيناهم اطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفونا انهم وضعوه لاحدهما وتجوزوا
به للاخر فنحمل اطلاقهم فيهما على الوضع لهما وكيف ما قلنا فالامر فيه قريب شبه الصائرين الى انه للندب
وقد صار اليه كثير من المتكلمين ومنهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي رضه
وقد صرح الشافعي في كتاب احكام القرآن بتردد الامر بين الندب والوجوب وقال النهي على التحريم
وقال انا اوجبنا تزويج الايم لقوله تعالى ولا تعضلوهن قال ولم يتبين لي وجوب انكاح العبد لانه
لم يرد فيه النهي عن العضل بل ورد الامر بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية فهذا امر وهو محتمل للوجوب
والندب الشبهة الاولى لمن ذهب الى انه للندب انه لا بد من تنزيل قوله افعل وقوله امرتكم على اقل
ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وان فعله خير من تركه وهذا معلوم
واما لزوم العقاب بتركه غير معلوم فيتوقف فيه وهو فاسد من ثلاثة اوجه الاول ان هذا استدلال
لا مدخل له في اللغات وليس هو نقلا من اهل اللغة ان قوله افعل للندب الثاني انه لو وجب تنزيل
الالفاظ على الاقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الاباحة والاذن اذ قد يقال اذنت لك في كذا فافعله
فهو الاقل المشترك اما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كلزوم العقاب بتركه لا سيما على مذهب
المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز ان يفعله الفاعل لحسنه ويامر به لذلك وكذلك يلزم تنزيل
صيغة الجمع على اقل الجمع ولم يذهبوا اليه الثالث وهو التحقيق ان ما ذكروا انما يستقيم ان لو كان
الواجب ندبا وزيادة فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الاصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب
جواز تركه فهل تعلمون ان المقول فيه افعل يجوز تركه ام لا فان لم تعلموا فقد شككتم في كونه ندبا

وان طولبنا فمن اين ذلك واللفظ كما يحتمل لزوم المأثم بتركه فلا يدل على سقوط المأثم بتركه انتهى فان قيل لا معنى
للجواز تركه الا انه لا حرج في فعله ولا في تركه وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه الى تعريف
السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبقى حكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الامر حكم فانه يتعين الوجوب
عند قوم فلا اقل من احتمال فاذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه الا التوقف ثم يجوز الاستدلال
به على بطلان قول من يحمله على معنى منعهم لانه مثل الوجوب والندب جميعا الشبهة الثانية التمسك بقوله
صلى الله عليه اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الامر الى استطاعتنا
ومشيئتنا وجزم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بانه من حيث اللغة والوضع ليس للندب وانما ثبت
بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صح كيف ولا دلالة له اذا لم يقل فافعلوا ما شئتم بل ما
استطعتم كما قال تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وكل ايجاب فهو مشروط بالاستطاعة واما قوله فانتهوا كيف
دل على وجوب الانتهاء وقوله فانتهوا صيغة امر فهو محتمل الندب شبه الصابرين الى انه للوجوب بجميع ما
ذكرناه في ابطال مذهب الندب جاريها وزيادة وهو ان الندب داخل تحت الامر حقيقة كما قررنا فلو
حمل على الوجوب لكان مجازا في الندب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته اذ حقيقة الامر ما يكون
المامور بفعله ممتثلا مطيعا والمتنفل مطيع ولذلك اذا قيل امرنا بكذا حسن ان يستفهم فيقال امر ايجاب
او امر استحباب وندب ولو قال رايت اسدا لم يحسن ان يستفهم فيقال اردت سبعا او شجاعا لانه موضوع
للسبع ويصرف الى الشجاع بقرينة وشبههم سبع الشبهة الاولى قولهم ان المامور في اللغة والشرع
جميعا يفهم وجوب المامور به حتى لا يستحق الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو
اسم ذم وبذلك فهمت الامة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لادم عليه السلام بقوله تعالى
اسجدوا وبه يفهم العبد والولد وجوب طاعة امر السيد والوالد قلنا هذا كله تقسيم للدعوى وحكاية
للمذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقراين فقد يكون للامر عادة مع المامور وعهد
ويعرف به احوال واسباب بها يفهم الشاهد الوجوب واسم العصيان لا نسلم اطلاقه على وجه الذم الا
بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لا على وجه الذم كما يقال اشرت عليك فعصيتني اي خالفتني الشبهة
الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قوله افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم وعم
اهمال العرب ذلك قلنا هذا يقابله ان الندب ايضا مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا ان دلالته
قولهم ندبت وارشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم اوجبت وحتمت وفرضت والزمت فان زعموا
انه صيغة اخبار فان صيغة الانشاء وضعوا عليه في الندب ثم بطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح
اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقوله بعت وزوجت وقد جعله الشرع انشاء اذ ليس للانشاء لفظ
سوى لفظ الماضي الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما ان يفيد المنع او التخيير او الدعاء فاذا ابطل التخيير

والمنع

والمنع تعين الدعاء والايجاب قلنا بل بقي قسم رابع وهو ان لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالالفاظ المشتركة
فان قيل اليس قوله لا تفعل افاد التحريم فقوله افعل ينبغي ان يفيد الايجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي و
الخلاف ان قوله لا تفعل مردد بين التنزيه والتحريم كقوله افعل ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه
لان اللغة تثبت نقلا لا قياسا فهذه شبههم اللغوية والعقلية اما الشبه الشرعية فهي اقرب لانه لو دل
دليل الشرع على ان الامر للوجوب لحملناه على الوجوب لكن لا دليل عليه اما الشبهة الاولى قولهم نسلم
ان اللغة والعقل لا يدلان على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ثم قال تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وهذا لا حجة فيه لان الخلاف في
في قوله اطيعوا قايم انه للندب او للوجوب وقوله تعالى فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم اي كل واحد
عليه ما حمل من التبليغ والقبول فان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول صلى الله
عليه فهو دليل على انه اراد به الطاعة في اصل الايمان وهو على الوجوب وكل ما تمسك به من الايات في
هذا الجنس في صيغ امر يقع النزاع في انه للندب ام لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون ذلك قرينة دالة
على وجوب ذلك الامر خاصة فان كان امرا عاما حمل على الامر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه
يعرف الجواب عن قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وكل ذلك امر بتصديقه صلى الله عليه ونفي عن الشك في قوله وامر
بالانقياد في الاتيان بما اوجبه الشبهة الثانية تمسكهم بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم قلنا تدعون انه نص في كل امر او عام ولا سبيل الى دعوى النص فان ادعيتم
العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف في صيغته كما في صيغة الامر او تخصيصه بالامر الداخل في دينه
بدليل ان ندبه ايضا امر ومن خالف من امر في قوله تعالى فكاتبوهم واستشهدوا شهيدين وامثاله
لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهي عن المخالفة وامر بالموافقة ان يؤتى به على وجهه ان كان واجبا
واجبا وان كان ندبا فندبا والكلام في صيغة الايجاب لا في الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الاية الا على وجوب
امر الرسول عليه السلام فاين الدليل على وجوب امر الله تعالى الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار احاد لكن
صحيحة صريحة لم يثبت بها مثل هذا الاصل وليس شيء منها صريحا فمنها قوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد
وكرهته لو راجعتيه فقالت اتامرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد
عقلت انه لو كان امرا لوجب وكذلك عقلت الامة قلنا هذا وضع على دين ونظم فليس في قولها الا
استفهام انه امر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للثواب او شفاعة لتصيب الزوج حتى تؤثره
على نفسها عليه فان قيل شفاعة الرسول عليه السلام ايضا مندوب الى اجابتها وفيها ثواب قلنا فكيف قالت
لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج الى الثواب فلا نقول ذلك لكنها اعتقدت ان الثواب في طاعته

في الامر الصادر من الله تعالى وفيما هو لله تعالى لا فيما يتعلق بالاغراض الدنيوية او ظننت ان ذلك في الدرجة دون ما ندب
اليه فاستنهضنا وافهمت بالقرينة انما شككت في الوجوب فعبرت بالامر عن الوجوب وافهمت بالقرينة ومنها قوله
صلى الله عليه لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وذلك انه الوجوب والا فهو مندوب قلنا لما
كان قد حثهم على السواك ندبا قبل ذلك افهم انه اراد بالامر ما هو شاق او كان قد اوحي اليه انك لو امرتهم بقولك
استاكوا لاوجبناه للتعليم فعلم ان ذلك تحبيب بجانب الله تعالى عند اطلاقه صيغة الامر ومنها قوله صلى الله عليه
لابي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه اما سمعت الله يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
لما يحييكم وكان التوبيخ على مخالفة امره مكنا لم يصدر منه امر بل مجرد نداء وكان قد فهمهم بالقراين تفهيما
ضروريا وجوب التعظيم له وان ترك جواب النداء تهاون وتحقير بدليل انه كان في الصلوة واتمام الصلوة
واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو اوجب منه كما يجب ترك الصلوة لانقاذ الغرقى
ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الاقرع بن حابس احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال صلى الله عليه بل للابد
ولو قلت نعم لوجبت فدل على ان جميع اوامره للايجاب قلنا كان قد عرف وجوب الحج بقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت وبامور اخر صريحة لكن شك في ان الامر للتكرار او للمرة الواحدة فانه متردد بينهما او
لو عين رسول الله احدهما لتعين ولصار متعينا في حقنا ببيانه فمعنى قوله لو قلت نعم لوجبت اي
لو عينت لتعين الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا ان الامة لم تزل في جميع الاعصار ترجع في ايجاب
العبادات وتحريم المحظورات الى الاوامر والنواهي كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقاتلوا
المشركين كافة ولا تقربوا الزنا ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وذروا ما بقي من الربا ولا تقتلوا انفسكم
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وامثاله فالجواب ان هذا وضع وتقول على الامة ونسبة لهم الى
الخطاء ويجب تنزيههم عنه نعم يجوز ان يصدر ذلك من طايفة ظنوا ان ظاهر الامر للوجوب فاما
المحصلون فعلموا ذلك من القراين والادلة بدليل انهم قطعوا بوجوب الصلوة وتحريم
الزنا والامر يحتمل الندب ان لم يكن موضوعا له والنهي يحتمل التنزيه فكيف قطعوا مع الاحتمال لولا
ادلة قاطعة وما قولهم الا كقول من يقول الامر للندب بالاجماع لانهم قد حكموا بالندب في الكتابة و
الاشهاد وامثاله بصيغة الامر والاوامر التي حملتها الامة على الندب اكثر فان النوافل والسنن والاداب
اكثر من الفرايض اذ ما من فريضة الا ويتعلق باتمامها واداها سنن كثيرة او نقول هي للاباحة بدليل حكمهم
بالاباحة في قوله تعالى فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا فان كان ذلك بالقراين فكذلك الوجوب
فان قيل فما تلك القراين قلنا اما في الصلوة فمثل قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض
الى غير ذلك واما الزكوة فقد اقترن بقوله تعالى واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة

ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم واما الصوم فقوله تعالى كتب
على الذين من قبلكم وقوله تعالى فعدة من ايام اخر وايجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل ورد فيها
تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى فلذلك قطعوا بها لا بمجرد الامر الذي غايته ان يكون
ظاهرا يتطرق اليه الاحتمال **مسألة** ان قال قايل قوله افعل بعد الحظر ما موجبه وهل لتقدم الحظر تاثير قلنا
قال قوم لا اثر لتقدم الحظر السابق عارضا بعلة وعلق صيغة افعل بزوالها كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله وان احتمل ان يكون رفع هذا الحظر
بندب وايجاب لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله تعالى فانتشروا وكقوله صلى الله عليه كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي فادخروا اما اذا لم يكن الحظر عارضا بعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة
على اصل التردد بين الندب والايجاب ويزيد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ترجح هذا الاحتمال
وان لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصورة حتى يغلب العرف الوضع اما اذا لم ترد صيغة
افعل لكن قال فاذا حللتم فانتم مامورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الاباحة لانه
لا عرف في هذه الصورة وقوله امرتكم بكذا ايضا هي كقوله افعل في جميع المواضع الا في هذه الصورة وما يقرب
منها **النظر الثالث** في موجب الامر ومقتضاه بالاضافة الى الفور والتراخي والتكرار وغيره ولا
يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة بل يجري في قوله افعل سواء كان للندب او للوجوب وفي قوله امرتكم
وانتم مامورون وفي كل دليل يدل على الامر بالشيء اشارة كانت او لفظا او قرينة اخرى لكنا نتكلم في مقتضى
قوله افعل ليقاس عليه غيره ونرسم فيه مسايل **مسألة** قوله صم كما انه في نفسه متردد بين الوجوب
والندب فهو بالاضافة الى المقدار متردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر وقد قال قوم هو للمرة الواحدة
ويحتمل التكرار وقال قوم هو للتكرار والمختار ان المرة الواحدة معلومة وحصوله وبراءة الذمة بمجردها
مختلف فيه واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على اثباتها وقياس مذهب الواقفية التوقف
فيه كتردد اللفظ كتردده بين الوجوب والندب لكني اقول ليس هذا ترددا في نفس اللفظ على نحو تردد اللفظ
المشترك بل اللفظ خال عن التعرض لكمية المامور به لكنه محتمل للاتمام ببيان الكمية كما انه محتمل ان يتممه
بسبع مرات او خمس مرات وليس في نفس اللفظ تعرض للعدد ولا هو موضوع لاحاد الاعداد
وضع اللفظ المشترك وكما ان قوله اقتل اذا لم يقل اقتل زيدا او عمرا لا نقول انه مشترك بين زيد وعمرو
بل ليس فيه تعرض له فان تعرض لزيد او عمرو فهو زيادة على كلام ناقص اتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة
لا بمعنى البيان فان قيل بين مسئلتنا وبين القتل فرق فان قوله اقتل كلام ناقص لا يمكن امتثاله وقوله
صم كلام تام مفهوم يمكن امتثاله قلنا يحتمل ان يقال يصير ممتثلا بقتل اي شخص كان بمجرد قوله اقتل كما يصير
ممتثلا بصوم اي يوم كان اذا قال صم يوما فلا فرق ويكون اقتل كقوله اقتل شخصا لان الشخص القتيل

من ضرورة الفعل وان لم يذكره كما ان اليوم من ضرورة الصوم وان لم تصرح به فيحصل من هذا انه يبرى ذمته بالمرة
الواحدة لان وجودها اذا لم يتعرض اللفظ لها فصار كما قيل قوله صم وكما لا نشك في نفي الوجوب بل نقطع بانتفائه
وقوله صم ازال القطع في يوم واحد فبقي الزايد كما كان هذا هو الظاهر في مطلق اللفظ المجرد عن النية وتعتضد هذا
باليمين فانه لو قال والله لاصومن بر بيوم واحد ولو قال لله علي صوم تفصى عن عهدة النذر بيوم واحد لان اللفظ
لم يتعرض له فان قيل فلو فسره بالتكرار وصوم العمر فقد فسره بمحتمل او كان ذلك الحاق زيادة كما لو قال اردت
بقولي اقتل اي اقتل زيدا او بقوله صم اي يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما لا يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا
انما هو ذكر زيادة لم يذكرها ولم يوضع اللفظ المذكور لها بالاشتراك ولا بالتجوز ولا بالتنصيص قلنا هذا فيه
نظر والاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كتسعة عشر فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح
للدلالة على كمية عدد وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم في حقه وكان كلية الصوم شي فرد اذ له
حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان اليوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بيانا
لمراده لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه
فتقتصر عليها ولو نوى الثلث نفذ لانه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او النوع ولو نوى طلقتين فلا على ما قاله
ابو حنيفة وهو لا يحتمله ووجه مذهب الشافعي تكلفناه في كتاب المبادي والغايات فان قيل الزيادة التي هي كا
لسمة لا يبعد الحاقها باللفظ ولو قال طلقت زوجتي وله اربع نسوة وقال اردت زينب بعينها وقع الطلاق
من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من حين التعيين قلنا بل الفرق اعم لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع
يصلح لكل واحدة فهو كالارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم
لمعنى لا يتعرض للعدد والعموم لمعنى لا يتعرض للعشرة والسبعة وليست الاعداد موجودات ليكون اسم
الصوم مشتركا بينها اشتراك اسم الزوجة بين النسوة شبهة المخالفين ثلث الاولى قولهم قد امتثلوا المشترك
يعم كل مشترك فقوله صم وصل ينبغي ان يعم كل زمان لان اضافته الى جميع الازمان واحد كاضافة لفظ المشترك
الى الجميع لا اختصاص قلنا ان سلم صيغة العموم فليس هذا نظيره بل نظيره ان يقول صم كل الايام وصل في كل الاوقات
اما مجرد قوله صم لا يتعرض للزمان لا بعموم ولا خصوص لكن الزمان من ضرورته كالمكان ولا يجب تعميم جميع الاماكن
بالفعل وان كان نسبة الفعل الى كل مكان على وتيرة واحدة فكذلك الزمان الشبهة الثانية قولهم ان قوله
صم كقوله لا تصم وموجب النهي ترك الصوم ابدا فليكن موجب الامر فعل الصوم ابدا وتحقيقه ان الامر بالشي
نهي عن ضده فقوله قم كقوله لا تقعد واحدا وقوله تحرك كقوله لا تسكن واحد ثم لو قال لا تسكن لزمت الحركة دائما
فقوله تحرك تضمن قوله لا تسكن قلنا اما قولكم ان الامر بالشي نهي عن ضده فقد ابطلناه في القطب الاول وان
سلمنا فنعم النهي الذي هو في ضمن الامر بحسب الامر المتضمن لانه تابع له فلو قال تحرك مرة واحدة كان السكون
المنهي عنه مقصورا على المرة وقوله تحرك كقوله تحرك مرة واحدة كما سبق تقريره واما قياسهم الامر على النهي

فباطل

فباطل من خمسة اوجه الاول ان القياس باطل في اللغات فانها تثبت توقيفا الثاني انا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء
مطلقا بمجرد اللفظ بل لو قيل للصايم لا تصم يجوز ان يقول نهاني عن صوم هذا اليوم او عن الصوم ابدا
بل الصريح ان يقول لا تصم ابدا او لا تصم يوما واحدا فاذا اقتصر على قوله لا تصم فانتهى يوما واحدا جاز ان
يقال قد وفى بحق النهي ولا يغنيهم عند هذا الاسترواح الى المناهي الشرعية او العرفية وحملها على الدوام
فان هذا القايل يقول عرفت ذلك بادلة افادت علما ضروريا فان الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر
الفواحش مطلقا وفي كل حال لا بمجرد صيغة النهي وهذا كما انا نوجب الايمان دائما لا بمجرد قوله امنوا لكن
لادلة دلت على ان دوام الايمان مقصود الثالث ان نفرق وهو الاصح فنقول الامر يدل على ان المامور ينبغي
ان يوجد مطلقا والنهي يدل على ان المنهي ينبغي ان لا يوجد مطلقا والنفي المطلق يعم والوجود المطلق لا يعم
فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقا وما انتفى مرة فما انتفى مطلقا ولذلك اذا قال في اليمين لافعلن بر بمرة و
لو قال لا افعل حنث بمرة ومن قال لاصومن صدق وعده بمرة ولو قال لا اصوم كان كاذبا مهما صام مرة الرابع
انه لو حمل الامر على التكرار لتعطلت الاشغال كلها وحمل النهي على التكرار لا يفضي اليه اذ يمكن الانتهاء
في حالة واحدة عن اشيا كثيرة مع الاشتغال بشغل ليس ضدا المنهي عنه وهذا فاسد لانه تفسير اللغة
بما يرجع الى المشقة والتعذر ولو قال افعل ما امكن تغير موجب اللفظ بتعذره وان كان التعذر هو
المانع فليقتصر التعذر على ما لا يطاق وليشتق الخامس ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه ويجب الكف عن
القبيح كله والامر يقتضي الحسن ولا يجب الاتيان بالحسن كله وهذا ايضا فاسد فان الامر والنهي لا يدل
على الحسن والقبح فانه بالقبيح لا امر تسمية العرب امرا فقد يامر بالقبيح وما كان ينبغي ان يامر به واما
الامر الشرعي فقد بينا انه لا يدل على الحسن ولا النهي يدل على القبح وانه لا معنى للحسن والقبح بالاضافة
الى ذوات الاشيا بل الحسن ما امر به والقبيح ما نهي عنه فيكون الحسن والقبح تابعين للامر والنهي لا
علة ومتبوعا الشبهة الثالثة ان اوامر الشرع في الصلوة والصوم والزكوة حملت على التكرار فدل
على انها موضوعة له قلنا وقد حمل على الاتحاد في الحج فليدل على انه له فان كان ذلك بدليل فكذلك هنا
بدليل وقرائن بل بصرايح سوى مجرد الامر وقد اجاب قوم من هذا بان القرينة فيه انا فهمنا الى
اسباب وشروط وكلها اضيف الى شرط وتكرر الشرط تكرر الوجوب وهذا فيه نظر سنذكره في المسئلة
الثانية **مسئلة** اختلف القايلون الى ان الامر ليس للتكرار في الامر المضاف الى شرط فقال
قوم يتكرر بتكرر الشرط والمختار انه لا اثر للشرط لان قوله اضربه امر لا يقتضي التكرار فقوله اضربه
ان كان قايما او اذا كان قايما لا يقتضيه ايضا بل لا يريد الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق
بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول بل
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر بتكرر الدخول الا ان يقول كلما دخلت الدار فكذلك قوله

فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا دلكت الشمس فصل كقوله لمن جاءته من شهد منكم الشهر فهي طالق ومن دلكت عليها الشمس
فهي طالق والجواب عن الشبهتين الاولى ان الحكم يتكرر بتكرار العلة والشرط كالعلة فان علل الشرع امارات ومعرفات
قلنا العلة ان كانت عقلية فهي موجبة لذاتها فلا نعقل وجودها الا عند المعلول وان كانت شرعية
فلا نسلم تكرر الحكم بمجرد اضافة الحكم اليها ما لم يقترن به قرينة اخرى وهي التعبد بالقياس ومعنى التعبد
بالقياس الامر باتباع العلة وكان الشرع يقول الحكم يتبعها فاتبعوها الشبهة الثانية ان اوامر الشرع انما
تكررت بتكرر الاسباب والشروط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا قلنا
ليس ذلك بموجب العلة ومجرد الاضافة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر
على الدليل كيف ومن قام الى الصلوة غير محدث فلا يتكرر عليه الوضوء ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا
لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل مسئلة مطلق الامر يقتضي الفور عند قوم ولا
يقتضيه عند قوم ووقف فيه من الواقفية قوم ثم منهم من قال التوقف في المؤخر فهو ممتثل ام لا اما المبادر
فممتثل قطعا ومنهم من غلا وقال نتوقف في المبادر ايضا والمختار انه لا يقتضي الا الامتثال ويستوي فيه
البدار والتاخير وندل على بطلان الوقف اولا انا نقول الغالي في المبادر ممتثل ام لا فان توقفت فقد خالفت
اجماع الامة قبلك فانهم متفقون على ان المسارع الى الامتثال بالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء
المامور اذا قيل له قم فقام يعلم نفسه ممتثلا ولا يعد به مخطيا باتفاق اهل اللغة قبل ورود الشرع وقد
اثنى الله تعالى على المسارعين فقال وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقال تعالى اولئك يسارعون في الخيرات وهم
لها سابقون واذا ابطل هذا التوقف فنقول لا معنى للتوقف في المؤخر لان قوله اغسل هذا الثوب مثلا
لا يقتضي الا طلب الغسل والزمان ضرورة الغسل كالمكان وكالشخص في القتل والضرب وكالسوط والسيف
في الضرب ثم لا يقتضي الامر بالضرب ضربا مخصوصا ولا سوطا ولا مكانا فكذلك الزمان لان
اللفظ ساكت عن التعرض للزمان والمكان فهما سيان ونعتقد هذا بطريق ضرب المثال لا بطريق
القياس ويصدق الوعد اذا قال افعل واتفق فانه صادق بادر او اخر ولو حلف لا دخلن الدار لم يلزمه
البدار تحقيقه ان مدعي الفور متحكم وهو محتاج الى ان ينقل عن اهل اللغة ان قولهم افعل للبدار ولا سبيل
الى نقل ذلك لا متواترا ولا احادا ولهم شبهتان الشبهة الاولى ان الامر للوجوب وفي تجويز التاخير ما ينافي
الوجوب اما بالتوسيع او بالتخيير بين فعل لا بعينه من جملة الافعال الواقعة في الاوقات فالتوسيع
والتخيير كل واحد منهما نقض الوجوب قلنا قد بينا في القطب الاول الواجب المخير والموسع وقول القايل انه
اوجب وقال افعل اي وقت شئت فقد اوجبته عليك لم يتناقض ثم لا نسلم ان الامر للوجوب
ولو كان للوجوب اما بنفسه او بقرينة فالتوسيع لا يناقضه كما سبق الشبهة الثانية ان الامر

الفعل

الفعل واعتقاد الوجوب والعزم على الامتثال فيجب الاعتقاد والعزم على الفور فليكن الفعل كذلك قلنا القياس
باطل في اللغات ثم هو منقوض بقوله افعل اي وقت شئت فان الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل
ثم نقول وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وادلة دلت على التصديق للشارع والعزم
على الانقياد له ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة مسئلة ظن بعض الفقهاء ان وجوب القضاء لا يفتقر الى
امر جديد ومذهب المحصلين ان الامر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء لان تخصيص العبادة بوقت الزوال او
رمضان كتخصيص الحج بعرفات وتخصيص الزكوة بالمساكين وتخصيص الضرب والقتل بشخص وتخصيص
الصلوة بالقبلة فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص فان جميع ذلك تقييد للمامور بصفة فالعاري عن
تلك الصفة لا يتناوله اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الامر فان قيل الوقت للعبادة كالاجل للدين فكما لا يسقط
الدين بانقضاء الاجل لا تسقط الصلوة الواجبة في الذمة بانقضاء الوقت قلنا مثال الاجل الحول في الزكوة
لا جرم لا تسقط الزكوة بانقضائه لان الاجل مهلة لتاخير المطالبة حتى يتنجز بعد المدة اما الوقت فصار وصفا
للواجب كالمكان والشخص ومن اوجب عليه شيء بصفة فاذا اتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلا ثم يجب
القضاء في الشرع اما بنص كقوله صلى الله عليه من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها او بقياس
فانا نقيس الصوم اذا نسيه على الصلوة ونراه في معناها ولا نقيس عليه الجمعة والاضحية فانهما لا يقضيان
في غير وقتهما وفي رمي الجمار تردد لانه بين الاصلين يشبه ولا نقيس صلوة الحايض على صومها في القضاء
لفرق النص ولا نقيس صلوة الكافر وزكوته على صلوة المرتد وان تساويا في اصل الامر والوجوب عندنا
مسئلة ذهب الفقهاء الى ان الامر يقتضي وقوع الاجزاء بالمامور به اذا امتثل وقال بعض المتكلمين
لا يدل على الاجزاء لا بمعنى انه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثالا لكن بمعنى انه لا يمتنع
مع الامتثال وجوب القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالاداء بدليل ان من افسد حجة فهو مامور بالاتمام
ولا يجزيه بل يلزمه القضاء ومن ظن انه متطهر فهو مامور بالصلوة وممتثل اذا صلى ومطيع ومتقرب
ويلزمه القضاء فلا يمكن انكار كونه مامورا ولا انكار كونه ممتثلا حتى يسقط العقاب ولا انكار كونه
مامورا بالقضاء فهذه امور مقطوع بها والصواب عندنا ان نفصل ونقول اذا ثبت ان القضاء
يجب بامر جديد وانه مثل الواجب الاول فالامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال وهذا لا شك
فيه لكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك لفايت من اصل العبادة او وصفها فان لم يكن
فوات وخلل استحال التسمية قضاء فنقول الامر يدل على اجزاء المامور اذا ادى بكمال وصفه وشرطه
من غير خلل وان تطرق اليه خلل كما في الحج الفاسد والصلوة على ظن الطهارة فلا يدل الامر على الاجزاء
بمعنى منع ايجاب القضاء فان قيل فالذي ظن انه متطهر مامور بالصلوة على تلك الحالة او مامور بالصلوة
مع الطهارة فان كان مامورا بالصلوة مع الطهارة فينبغي ان يكون عاصيا وان كان مامورا بالصلوة

بوجوبه فقد امتثل من غير خلل فلم يعقل ايجاب القضاء وكذلك المامور باتمام الحج الفاسد اثم كما امرنا هو مامور بالصلوة
مع الخلل الضروري في نيانه فقد اتى بصلوة مختلة فاقدة شرطها الضروري في حاله فيعقل الامر بتدارك الخلل اما اذا
لم يكن خلل الا من قصد ولا عن نسيان فلا تدارك فيه فلا يعقل ايجاب قضائه وهو المعنى باجزائه وكذلك المفسد
للحج فانه ليس يقضي الحج الفاسد فانه امتثل ذلك الامر لكنه كان مامورا بحج خال عن الفساد وقد فوت على نفسه
ذلك فيقضيه مسئلة الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بالشيء ما لم يدل عليه دليل مثاله قوله تع لنبيه خذ
من اموالهم صدقة لا يدل بمجرده على وجوب الاداء على الامة ورب ظان ظن انه يدل على وجوبه لا دلوه وليس كذلك
لكن دل الشرع على ان الامر من النبي عم موجب للطاعة وانهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقير النبي
وتنفير الامة عنه وذلك نقض عن دعوته ويشوش مقصود الشرع والا فلا يستحيل ان يقال الزوج الشافعي
اذا قال لزوجته انت باين على نية الطلاق راجعها وطالبها بالوطي ويقال للحنفية التي ترى انها باينة تجب
عليك المنع ويقال للوصي الذي يرى ان الطفل على طفل غيره شيئا طالبه ويقال للذي عليه اذا عرفت انه لا شيء
على طفلك لا تعطه وامنعه ويقول السيد لاحد العبدين اوجبت عليك ان تامر العبد الاخر ويقول للاخر
اوجبت عليك العصيان له ولهذا يعرف ان قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة لسبع ليس خطابا من الشرع
مع الصبي ولا ايجابا عليه مع ان الامر واجب على الولي فان قيل فلو قال النبي عم اوجبت عليك ان توجب على الامة وقال
للامة اوجبت عليكم خلافه قلنا ذلك يدل على ان الواجب على النبي عليه السلم ان يقول وجبت لا على حقيقة الايجاب
وان اراد حقيقة الايجاب فهو متناقض بخلاف قوله خذ من اموالهم صدقة فان ذلك لا يناقضه امر المنع
فان قيل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والتسلم لا يتم الا بالتسليم قلنا لا يجب التسلم بل يجب الطلب فقط ثم ان
اوجب التسلم فذلك يتم بالتسليم المحرم وانما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه لا انتفاء حله وحكمه
وبالجملة كما ان من امر زيدا بضرب عمرو فلا يطلب من عمرو شيئا فكذلك اذا امره بامر عمرو فلا يطلب من عمرو
شيئا مسئلة ظاهر الخطاب مع جماعة بالامر يقتضي وجوبه على كل واحد الا ان يدل دليل على سقوط الفرض
من الجميع بفعل واحد او يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع كقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين فان هذا
لا يدل على عموم الوجوب في حق كل واحد على التعيين فان قيل فما حقيقة فرض الكفاية اهو فرض على
الجميع ثم يسقط الفرض بفعل البعض او هو فرض على واحد لا بعينه اي واحد كان كالواجب المخير
في خصال الكفارة او هو واجب على من حضر وتعين اعني حضر الجنازة او المنكر واما من غاب فهو
[illegible] قلنا الصحيح من هذه الاقسام الاول وهو عموم الفرضية فان سقوط الفرض قبل الاداء
ممكن اما بالنسخ او بسبب اخر ويدل عليه انهم لو فعلوا باجمعهم نال الكل ثواب الفرض ولو امتنعوا
عم الحرج الجميع ولو خلا بعضهم عن الوجوب لا نفك عن الاثم اما الايجاب على واحد لا بعينه فمح لان المكلف

بشرط ان يعلم انه مكلف واذا ابهم الوجوب لم يعلم بخلاف ايجاب خصلة من خصلتين فان التخيير للمكلف بين فعلين
لا يوجب تعذر الامتثال كما حققناه في بيان الواجب المخير فيه مسئلة ذهبت المعتزلة الى ان المامور لا يعلم
كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال وذهب القاضي وجماهير اهل الحق الى انه يعلم ذلك وفي تفهيم حقيقة
المسئلة غموض وسبيل كشف الغطاء عنه ان يقال انما يعلم المامور كونه مامورا مهما كان مامورا لان العلم
يتبع المعلوم وانما يكون مامورا اذا توجه الامر عليه ولا خلاف انه يتصور ان يقول السيد لعبده صم غدا
وان هذا امر محقق ناجز في الحال وان كان مشروطا ببقاء العبد الى الغد ولكن اتفقت المعتزلة على ان الامر
المقيد بالشرط امر حاصل ناجز في الحال لكن بشرط ان يكون تحقق الشرط مجهولا عند الامر والمامور اما اذا
كان معلوما فلا فانه لو قال صم ان صعدت السماء او ان عشت الف سنة فليس هذا باوامر هذه الصيغة
عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى امرا ولو قال صم ان كان العالم مخلوقا وان كان الصانع
موجودا فهذا امر لكن ليس بمقيد بشرط وليس هذا من الشرط في شيء فان الشرط هو الذي يمكن ان يوجد
وان لا يوجد فلما كان العلم بوجود الشرط او عدمه منافيا وجود الامر المقيد بالشرط زعموا ان الله تع
عالم بعواقب الامور فالشرط في امره تع ونحن نسلم ان جهل المامور شرط اما جهل الامر فليس بشرط
حتى لو علم السيد بقول نبي ان عبده يموت قبل رمضان فيتصور ان يامره بصوم رمضان مهما جهل العبد
ذلك وربما يكون له فيه لطف يبعثه الى الطاعات ويزجره عن المعاصي وربما كان لطفا لغير المامور
عبدا او غيره وربما يكون امتحانا له ليشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على الامتثال ويعاقب على العزم
على الترك والمعتزلة احالوا ذلك وقالوا اذا شهد العبد هلال رمضان توجه عليه الامر بحكم قوله تع
فمن شهد منكم الشهر فليصمه لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة فان الحياة والقدرة شرط التكليف
فاذا مات في منتصف الشهر تبينا انه كان مامورا بالنصف الاول ولم يكن مامورا بالنصف الثاني ويدل على
بطلان مذهبهم مسالك المسلك الاول ان الامة مجمعة قبل ظهور المعتزلة ان الصبي كما بلغ يجب عليه ان
يعلم ويعتقد كونه مامورا بشرائع الاسلام منهيا عن الزنا والسرقة والقتل في الحال وان لم يحضره وقت
صلوة وزكوة ولا حضر من يمكن قتله والزنا بها ولا حضره ما يمكن سرقته لكن يعلم نفسه مامورا ومنهيا
بشرط التمكن لانه جاهل العواقب في علمه بان الله تع عالم بانه لا يبقى منه وجب هذا الاعتقاد المسلك الثاني
ان الامة مجمعة على ان من عزم على ترك ما ليس منهيا عنه فليس متقربا الى الله تع ومن عزم على ترك الزنا
كان متقربا ومعلوم ان المكلف الذي فرضناه لو عزم على ترك المنهيات والاتيان بالمامورات كان
متقربا الى الله تع وان احتمل ان لا يكون مامورا ومنهيا لعلم الله تع بانه لا يساعده التمكن فينبغي ان نشك
في كونه متقربا ونتوقف ونقول ان مت بعد هذا العزم وقبل التمكن فلا ثواب لك لانك لا تقرب منك
وان عشت وتمكنت تبينا عند ذلك كونك متقربا وهذا خلاف الاجماع المسلك الثالث اجماع الامة على

ان صلوة الفرض لا يصح الا بنية الفرضية ولا تعقل نية الفرضية الا بعد معرفة الفرضية والعبد ينوى فى اول وقت الصلوة فرض الظهر وربما يموت فى اثناء الصلوة فيتبين عند المعتزلة انها لم تكن فرضا فليكن شاكا فى الفريضة وعند ذلك تمتنع النية فان النية قصد لا تتوجه الا الى معلوم فان قيل ينوى فريضة اربع ركعات فان مات بعد ركعتين نعلم انه لم تكن الاربع فريضة وهو يجوز الموت وكيف ينوى فريضة ما هو شاك فيه قلنا ليس شاكا فيه بل هو قاطع بان الاربع فرض بشرط البقا فالامر بالشرط امر فى الحال وليس معلق والفرض بالشرط فرض فى الحال لانه مامور ايجابا من عزم عليه ثاب ثواب من عزم على واجب واذا قال السيد لعبده صم غدا فهو امر فى الحال بصوم فى الغد لا انه امر فى الغد واذا قال اوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك فهو موجب فى الحال لكن ايجابا بشرط فهكذا ينبغى ان نفهم حقيقة هذه المسئلة وكذلك اذا قال لوكيله بع دارى غدا فهو موكل و آمر فى الحال والوكيل مامور ووكيل فى الحال حتى يحتمل ان يعزل قبل غد واذا قال الوكيل وكلنى ثم عزلنى وامرنى ثم نهانى كان صادقا ولو مات قبل مجى غد لا يتبين انه كان كاذبا وقد حققنا هذا فى مسئلة نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال وفى نسخ الذبح عن ابرهيم صلى الله عليه ولهذا فرق الفقها بين ان يقول اذا جا راس الشهر فانت وكيلى وبين ان يقول وكلتك ببيع دارى لكن بيعها عند راس الشهر فان الاول تعليق ومن منع تعليق الوكالة ربما جوز تنجيز الوكالة مع تاخير البيع الى راس الشهر المسلك الرابع اجماع الامة على لزوم الشروع فى صوم رمضان اعنى اليوم الاول مثلا ولو كان الموت فى اثناء النهار يتبين عدم الامر والموت يجوز فيصير الامر مشكوكا فيه ولا يلزمه الشروع بالشك فان قيل لانه ان بقى كان واجبا والظاهر بقاؤه والحاصل فى الحال يستصحب والاستصحاب اصل يبنا عليه الامور كان من اقبل عليه سبع يهرب وان كان يحتمل موت السبع قبل الانتهاء اليه لكن الاصل بقاؤه فيستصحبه ولانه لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الاوامر المضيقة اوما قاكالصوم فانه انما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم ويكون الصوم قد فات قلنا هذا ما يلزمكم فى الصوم ومذهبكم يفضى الى هدم الحج وما يفضى الى الحج فهو ح واما الهرب من السبع فهو حزم واخذ باسوأ الاحوال ويكفى فيه الاحتمال البعيد والشك فان من شك فى سبع على الطريق او سارق فيحسن منه الحزم والاحتراز اما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال وينبغى ان يقال من اعرض عن الصوم ومات قبل الغروب لم يكن عاصيا لانه اخذ بالاحتمال الاخر وهو احتمال الموت فليكن معذورا فيه فان زعموا ان ظن البقا بالاستصحاب اورث ظن الوجوب وظن الوجوب يقوم مقام تحقق الوجوب فى تحقق وجوب الشروع جزما قطعا فهذا تعسف ومناقض من المسلك الخامس ان الاجماع منعقد على ان من حبس المصلى فى اول وقت الصلوة وقيده ومنعه الصلوة متعد عاص بسبب منعه من الصلوة الواجبة فان كان التكليف يندفع به فقد احسن اليه اذ منع التكليف متعلق عصيه وهذا فيه نظر لانه عصى لان التصرف فى الغير بضبطه ومنعه حرام ولان

محمد

من مباح ايضا او لان منعه صار سببا لوجوب القضاء فى ذمته وهو على خطر من فواته او عصى لانه اخرجه عن ان يكلف وفى التكليف مصلحة وقد فوته عليه بدليل انه لو قيده قبل وقت الصلوة او قبل البلوغ الى ان بلغ ودخل وقت الصلوة عصى ولم يكن على الصبى امر ناجز لا بشرط ولا بغير شرط شبهة المعتزلة الشبهة الاولى قولهم اثبات الامر بشرط يؤدى الى ان يكون وجود الشئ مشروطا بما يوجد بعده والشرط ينبغى ان يقارن او يتقدم اما ان يتاخر الشرط عن المشروط فمحال قلنا ليس هذا شرطا لوجود ذات الامر وقيامه بذات الامر بل الامر موجود قايم بذات الامر وجد الشرط او لم يوجد انما هو شرط لكون الامر لازما واجب التنفيذ وتعليق ذلك من شرط كونه موجبا بسبيل ولهذا قلنا الامر ايضا للمعدوم على تقدير الوجود وان لم يبلغه بشرط بلوغه وليس البلوغ شرطا لقيام نفس الامر بذات الامر بل لزوم تنفيذه فان قيل اختلاف قول الشافعى رحمه الله فى انه من جامع فى نهار رمضان ثم مات او جن قبل الغروب هل يلزمه الكفارة هل يلتفت الى هذا الاصل قلنا اما من ذهب الى ان لا شى عنده من الجلوس انتفا الامر من اصله فلا يمكنه ايجاب الكفارة اما من ذهب الى ان لا شى عنده عدم الامر فيحتمل منه التردد اذ يحتمل ان يقول قد افسد بالجماع صوما كان واجبا عليه وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت وافسده ويحتمل ان يقال وجبت الكفارة بافساد صوم لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب وهذا متعرض له فيكون هذا ما نعا من الالحاق بالصوم الذى تعين الجماع لافساده فان قال قايل فلو علمت المراة بالعادة انها تحيض فى اثنا النهار او يقول نبى صادق حيضها اوموتها فهل يجب عليها نية الصوم حتى تصوم البعض قلنا اما مذهب المعتزلة لا ينبغى ان يلزم فان بعض الصوم غير مامور به وهو غير ما مور به وهو غير مامور بالكل اما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور فان قال قايل لو قال ان صليت او شرعت فى الصلوة او الصوم فزوجتى طالق ثم شرع ثم افسد او مات او جن قبل الاتمام فقد اختلفوا فى وقوع الطلاق فهل يلتفت هذا على هذا الاصل قلنا نعم قياس مذهب المعتزلة ان لا يحنث لان بعض الصوم ليس بصوم والفاسد ليس بصوم وقد عين ذلك بالاخرة وعلى مذهبنا ينبغى ان يحنث وهذه صلوة فى الحال وتمامها مقيد بالشرط حتى لو قال والله لا اعتكفن صايما او ان اعتكفت صايما فزوجتى طالق ثلثا فاعتكف صايما ساعة ثم جن او مات لم يجب الكفارة فى تركته ولم تبن زوجته ولا تعلق هذه المسايل من الالتفات الى هذا الاصل و لو قال ان امرت عبدى فزوجتى طالق ثم قال صم غدا طلقت زوجته وان مات قبل الغد لا يمنع انتفاء الطلاق ولو قال ان وكلت وكيلا فعبدى حر وان عزلت وكيلا فزوجتى طالق ثم وكل ببيع داره غدا ثم عزل قبل الغد طلقت زوجته وعتق عبده الشبهة الثانية وهى اقوى قولهم ان الامر طلب فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المامور وكيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة ان يصعد العبد السماء وهو يعلم انه لا يصعد نعم يمكن ان يقول لخط او اصعد السماء لكنه صيغة امر ولا يقوم الطلب بذاته كما لو قال له اصعد السماء لم يكن امرا الا بمعنى التعجيز وعلم الامر بامتناعه الا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وانتم لا تعلمون الحج تكليفا الخ وبه يفارق الامر الجاهل فان من لا يعرف عجز غيره عن القيام

يتصور ان يقول له قم ويقوم بذاته الطلب مع علمه انه عاجز فلا يقوم بذاته طلب الممتنع وهذا التحقيق وهو ان الجهل اذا
كان شرطا للقيام هذا الامر بذاته فلو زال فيصفة ذاته بجهالة لا يجهل المامور فضاعلم الامر بعدم الشرط فكيف يكون طالبا
واذا لم يكن طالبا فكيف يكون امرا والامر هو الطلب وهذا واقع والجواب ان هذا لا يبعد من المعتزلة مع انكارهم
كلام النفس اما عندنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الامر ارادة ولا تشوق لان المعاصي عندنا مرادة والطاعات
مامور وقد لا يكون مرادة فان ما اراد الله تع واقع والتشوق محال على الله تع وانما معناه اقتضاء فعل المصلحة
العبد ولكي يكون توطينه النفس على عزم الامتثال او الترك لطفا له في الاستعداد والانزجار عن فساد وهذا
مقصود من الله تع ويتصور الغرض من السلطان يستصلح عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخ الامر قبل الامتثال
امتحانا للعبد واستصلاحا له وكل امر مقيد بشرط ان لا ينسخ وكل وكالة مقيدة بشرط ان لا يعزل الوكيل
وقوله وكلتك ببيع العبد غدا مع العلم بانه سيعتق العبد قبل الغد وكالة في الحال يقصد بها استمالة الوكيل
مثلا او امتحانه في اظهار الاستبشار بامره او الكراهية فكل ذلك معقول لهذه الغاية وليس تحت الامر الا اقتضاء
هذا الجنس والله الموفق للصواب

القول في صيغة النهي

اعلم ان ما ذكرناه في مسايل الاوامر يتضح به
احكام النواهي اذ لكل مسئلة وزان من النهي على العكس فلا حاجة الى التكرار لكنا نشير الى مسايل لا يبين اقسامها

مسئلة اختلفوا في ان النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للاحكام هل يقتضي فسادها فذهب الجماهير الى انه
يقتضي فسادها وذهب قوم الى انه ان كان نهيا عنه لعينه دل على الفساد وان كان لغيره فلا والمختار انه لا يقتضي
الفساد وبيانه انا نعني بالفساد تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها سببا مفيدا للاحكام ولو صرح الشارع
وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن اذا فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق
في الحيض لعينه لكن ان فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن ازالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن
ان فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير اذن لكن ان فعلت كانت الذبيحة ذكية
هذه الاشياء ليس يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الطلاق وامرتك به او اوجبته لك وحرمت عليك استيلاد
جارية الابن واوجبته عليك فان ذلك متناقض لا يعقل لان التحريم يضاده الايجاب ولا يضاده كون المحرم منصوبا
علامة على حصول الملك والحل وسائر الاحكام اذ ليس يتناقض ان تقول حرمت الزنا والخمر ولا يتناقض ان تقول
حرمت الربا وجعلت الفعل الحرام في عينه سببا لحصول الملك في العوضين فان شرط التحريم التعرض
لعقاب الاخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام عنه واذا ثبت هذا فقوله لا تبع ولا تطلق ولا تنكح
لو دل على تخلف الاحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو اما ان يدل من حيث اللغة او من حيث الشرع ومحال
ان يدل من حيث اللغة لان العرب قد تفهم من الطاعات والاسباب المشروعة ويعتقد ذلك فيه جهلا
دالا على ان المنهي عنه ينبغي ان لا يوجد اما الاحكام فانها شرعية لا اسبابها اللفظ من حيث وضع اللسان اذ
يعقل ان يقول العربي هذا العقد الذي يفيد الملك والاحكام اياك ان تفعله وتقدم عليه ولو صرح به الشارع

لم يكن مناقضا اما من حيث الشرع فلو قام دليل على ان النهي للافساد ونقل عن رسول الله صلعم ذلك صريحا لكان
ذلك من جهة الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير او كانت صيغة النهي من جهته منصوبة علامة على الفساد ويجب قبول
ذلك ولكن الشان في اثبات هذه الحجة ونقلها وشبههم الشرعية اربع الاولى قولهم ان المنهي عنه قبيح لعينه
ومعصية فكيف يكون مشروعا قلنا ان اردتم بالمشروع كونه مامورا به او مباحا او مندوبا فذلك
محال ولسنا نقول به وان اردتم كونه منصوبا علامة للملك او الحل او الحكم من الاحكام ففيه وقع النزاع فلم
ادعيتم استحالته ولم يستحيل ان يحرم الاستيلاد وينصب سببا للملك الجارية ويحرم الطلاق وينصب
سببا للفراق بل لا يستحيل ان ينهى عن الصلوة في الدار المغصوبة وينصب سببا للبراءة الذمة وسقوط القرض
الشبهة الثانية قولهم ان النهي لا يرد من الشرع في البيع والنكاح الا لبيان خروجه عن كونه ملكا ومشروعا
قلنا في هذا وقع النزاع فما الدليل عليه فكم من بيع ونكاح نهي عنه وبقي سببا للافادة فاما هذا الحكم الشبهة
الثالثة تعلقهم بقوله صلعم كل عمل ليس عليه امرنا فهو رد ومن ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا ومعنى
قوله صلى الله عليه هو رد اي هو غير مقبول طاعة وقربة ولا شك في ان المحرم لا يقع طاعة وقربة اما ان
لا يكون سببا للحكم فلا فان الاستيلاد والطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه امرنا وليس يرد على هذا
المعنى الشبهة الرابعة قولهم اجمع سلف الامة على الاستدلال بالمناهي على الفساد ففهموا فساد الربا من قوله
سبحانه وتع وذروا ما بقي من الربا واحتج عمر رضي الله عنه في نكاح المشركات بقوله ولا تنكحوا المشركات
وفي نكاح المحارم بالنهي قلنا هذا يصح من بعض الامة اما عن جميعهم فلا يصح ولا حجة في قول البعض نعم تمسكوا
به في التحريم والمنع اما في الافساد فلا

مسئلة الذين اتفقوا على ان النهي في التصرفات لا يدل على الافساد
اختلفوا في انه هل يدل على صحتها فنقل ابو زيد عن محمد بن الحسن وابي حنيفة انه يدل على الصحة وانه استدل
بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده فانه لو استحال انعقاده وهذا فاسد لانا بينا ان الامر بمجرده لا يدل
على الصحة والاجزاء فكيف يدل النهي بل الامر والنهي يدلان على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط او على
الوجوب والتحريم فقط اما حصول الاجزاء والفاسد او نفيهما فيحتاج الى دليل اخر اذ اللفظ من حيث اللغة
غير موضوع لهذه القضايا الشرعية واما من حيث الشرع فلو قال الشارع اذا نهيتكم عن امر دلت على صحته
لقبلناه منه ولكنه لم يثبت ذلك صريحا بالتواتر ولا بنقل الاحاد وليس من ضرورة المامور ان يكون
صحيحا مجزيا فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك واذا لم يثبت ذلك شرعا ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ
فالمصير اليه تحكم بل الاستدلال به على فساده اقرب من الاستدلال منه على صحته فان قيل المحال لا ينهى عنه
لان الامر كما يقتضي مامورا يمكن امتثاله فالنهي يقتضي منهيا يمكن ارتكابه فصوم يوم النحر اذا نهي عنه ينبغي
ان يمكن ارتكابه ويكون صوما واسم الصوم للصوم الشرعي لا للامساك فانه صوم لغة لا شرعا والاسامي
الشرعية تحمل على موضوع الشرع هذا هو الاصل ولا يلزم عليه قوله صلى الله عليه دعي الصلوة ايام

اقرائك وقوله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لانه حمل على الصلوة والنكاح بالمعنى اللغوي فهي خلاف
الوضع بدليل دل عليه ولا يلزم قوله صلى الله عليه لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بشهود لان ذلك نفي وليس بنهي
قلنا الاصل ان الاسم لموضوعه اللغوي الا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع
في الاوامر انه يستعمل الصوم والنكاح والبيع والصلوة لمعانيها الشرعية اما في المنهيات لم يثبت هذا
العرف المغير للوضع بدليل قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وامثال هذه المناهي مما لم ينعقد اصلا ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع اذ تعارض فيه عرف الشرع
فرجع الى اصل الوضع ويقول من صام يوم النحر فقد ارتكب النهي وان لم ينعقد صومه ويكون هذا اولى
لان مذهبهم يفضي الى صرف النهي عن ذات المنهي الى غيره فانه لو كان منهيا في عينه استحال ان يكون عبادة
منعقدة ومطلق النهي عن الشي يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة
فان قيل فاذا اخترتم ان النهي لا يدل لا على الصحة ولا على الفساد في اسباب المعاملات فما قولكم في النهي
عن العبادات قلنا بينا ان النهي يضاد كون المنهي عنه طاعة وقربة لان الطاعة عبارة عما يوافق
الامر والامر والنهي متضادان فعلى هذا صوم النحر لا يكون منعقدا ان اريد بانعقاده كونه قربة وطاعة
وامتثالا لان النهي يضاده واذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر اذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة نعم لو امكن صرف
النهي عن عين الصوم الى ترك اجابة ضيافة الله تعالى فذلك لا يمنع انعقاده ولكن ذلك ايضا فاسد كما سبق
في القطب الاول فان قيل فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض فما الفصيل قلنا النهي
لا يدل على الفساد وانما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه ويعرف الشرط اما بالاجماع
كالطهارة في الصلوة او ستر العورة واستقبال القبلة واما بنص واما بصيغة النفي كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
الا بطهور ولا نكاح الا بشهود فذلك ظاهر في النفي عند انتفاء الشرط واما بالقياس على منصوص بكل
نهي تضمن ارتكابه الاخلال بالشرط فيدل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي وشرط
المبيع ان يكون مالا مقبوضا مقدورا على تسليمه معينا اما كونه مرئيا ففي اشتراطه خلاف وشرط
الثمن ان يكون مالا معلوم القدر والجنس وليس من شرط النكاح الصداق فلذلك لم يفسد بكونه
النكاح على خمر او خنزير او مغصوب وان كان منهيا عنه ولا فرق بين الطلاق السني والبدعي في
شرط النفوذ وان اختلفا في التحريم فان قيل فلو قال قايل كل نهي يرجع الى عين الشي فهو دليل الفساد
دون ما يرجع الى غيره فهل يصح قلنا لا لانه لا فرق بين الطلاق في حال الحيض والصلوة في حال
الحيض والصلوة في الدار المغصوبة امكن تقدير مثله في الصلوة في حال الحيض فلا اعتماد الا على
فوات الشرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به ولا يعرف بمجرد النهي فانه
لا يدل عليه وضعا وشرعا كما سبق في المسئلة التي قبل هذه وهذا القدر كاف في صيغة الامر والنهي

فان ما

فان ما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم وتضادهما وتوافقهما فقد ذكرناه مع ما يتعلق منه بمقتضى الصيغة وذكرناه
في القطب الاول وهذا البحث عن حقيقة الحكم فان ذلك نظر عقلي وهذا نظر لغوي من حيث دلالة الالفاظ فلذلك
ميزناه على خلاف عادة الاصوليين

القسم الرابع من النظر في صيغة القول في العام والخاص

ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب

المقدمة في حد العام والخاص ومعناهما اعلم ان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولا الافعال فالعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فاعطه درهما ونظائره كما سياتي تفصيل صيغ
العموم واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ
واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة واعلم ان اللفظ اما خاص في ذاته مطلقا كقولك زيد وهذا الرجل واما عام
مطلق كالمذكور والمعلوم اذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم واما عام بالاضافة كلفظ المؤمنين فانه عام بالاضافة
الى احاد المؤمنين خاص بالاضافة الى جملتهم اذ يتناولهم دون المشركين فكانه يسمى عاما من حيث شموله لما شمله
خاصا من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله ومن هذا الوجه يمكن ان يقال ليس في الالفاظ عام
مطلق لان لفظ المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه فان قيل لم قلتم ان العموم من عوارض
الالفاظ لا من عوارض المعاني والافعال والعطا فعل وقد تعطي زيدا وعمرا فتقول عمهما بالعطا والوجود معنى
ويعم الجواهر والاعراض قلنا عطا زيد متميز عن عطا عمرو من حيث انه فعل وليس في الوجود فعل واحد هو عطا
ويكون نسبته الى زيد وعمرو واحدا وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض فليس الوجود معنى واحدا
حاصلا مشتركا بينهما وان كانت حقيقته واحدة في العقل وعلم الناس وقدمهم وان كانت مشتركة في كونها
علما وقد يكون يوصف بانها عموم نعم قولنا الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان وفي اللسان اما
وجوده في الاعيان فلا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو وليس يشملهما شي
واحد هو الرجلية واما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة
واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الذي في الاذهان من معنى الرجل فيسمى
كليا من حيث ان العقل اخذ من مشاهدة زيد حقيقة الانسان وحقيقة الرجل فاذا راى عمرا لم ياخذ منه
صورة اخرى وكان ما اخذه من قبل نسبته الى عمرو الذي حدث الان كنسبته الى زيد الذي عهده اولا فهذا
معنى كليته فان سمي عاما بهذا المعنى فلا باس فان قيل هل يجوز ان يقال هذا عام مخصوص وهذا عام قد
خصص قلنا لا لان المذاهب ثلثة مذهب ارباب الخصوص ومذهب ارباب العموم ومذهب الواقفية اما
ارباب الخصوص فانهم يقولون لفظ المشركين مثلا موضوع لاقل الجمع خاصة فهو للخصوص فكيف يقولون
انه عموم قد خصص واما ارباب العموم فيقولون هو للاستغراق فاذا اريد به البعض فقد تجوز به عن وضعه
فلم يتصرف في الوضع ولم يغيره حتى يقال انه خصص العام او هو عام مخصوص واما الواقفية فانهم يقولون

اللفظ مشترك وانما ينزل على خصوص او عموم بقرينة وارادة معينة كلفظ العين فان اريد به الخصوص فهو مجاز نظر
له لانه عام فقد جعل خاصا وان اريد العموم فهو موضوع له لا انه خاص قد عمم فاذا هذا اللفظ ما دل على كل مذهب
فيكون معناه انه كان يصلح ان يقصد به العموم فقصد به الخصوص وهذا على مذهب الوقف وعلى مذهب استغراق
ان وضعه للعموم فاذا استعمل في غير وضعه كان مجازا فهو عام بالوضع خاص بالارادة والتجوز والا فالعام
والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بارادة المتكلم فان قيل فما معنى قولهم خصص فلان عموم الخبر والاية ان
كان العام لا يقبل التخصيص قلنا تخصيص العام مح كما سبق وتاويل هذا اللفظ ان يعرف انه اريد باللفظ العام
بالوضع او الصالح للارادة العموم الخصوص فيقال على سبيل التوسع لمن عرف ذلك انه خصص العموم اى عرف انه
اريد به الخصوص ثم من لم يعرف ذلك لكن اعتقده او ظنه او اخبر عنه بلسانه او نصب الدليل عليه فيسمى
مخصصا وانما هو معرف ومخبر عن ارادة المتكلم ومستدل عليه بالقرائن لا انه مخصص بنفسه هذه هي
المقدمة اما الابواب فخمسة الباب الاول في ان العموم الباب الثاني في تمييز ما هل له
صيغة واختلاف المذاهب فيه الباب الثاني في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه مما لا يمكن الباب
الثالث في تفصيل الادلة المخصصة الباب الرابع في تعارض العمومين الباب الخامس
في الاستثناء والشرط الباب الاول في ان العموم هل له صيغة ام لا ونشرح اولا صيغ العموم
عند القائلين بها ثم اختلاف المذاهب ثم ادلة ارباب الخصوص ثم ادلة ارباب العموم ثم ادلة ارباب الوقف
ثم المختار عندنا ثم حكم العام عند القائلين به اذا دخله التخصيص فهذه سبعة فصول صيغ العموم اعلم
انها عند القائلين بها خمسة انواع الاول الفاظ الجموع اما المعرفة كالرجال والمشركين واما المنكر
كقولهم رجال ومشركين كما قال تع اما لا نرى رجالا والمعرفة للعموم اذا لم يقصد به تعريف المعهود كقولهم
اقبل الرجال او الرجال اى المعهودون المنتظرون الثاني من وما اذا ورد للشرط والجزاء كقوله صلى الله
عليه من احيا ارضا ميتة فهي له وعلى اليد ما اخذت حتى ترد وفي معناه متى واين للمكان والزمان
كقوله متى جئتني اكرمتك وحيث ما كنت اتيتك الثالث الفاظ النفي كقوله ما جاني احد وما في الدار
ديار الرابع الاسم الفرد اذا دخل عليه الالف واللام لا للتعريف كقوله ان الانسان لفي خسر والسارق
والسارقة اما المنكر كقولك شربت ماء ورايت سارقا فلا يتناول الا واحدا الخامس الالفاظ المؤكدة
كقولهم كل وجميع واجمعون واكتعون تفصيل المذاهب اعلم ان الناس اختلفوا في هذه الانواع الخمسة
على ثلثة مذاهب فقال قوم يلقبون بارباب الخصوص انه موضوع لاقل الجمع وهو اما اثنان او اما ثلثة
على ما سياتي للخلاف فيه وقال ارباب العموم هو للاستغراق بالوضع الا ان يجوز به عن وضعه وقالت
الواقفية لم يوضع لخصوص ولا لعموم بل اقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع وهو بالاضافة الى الاستغراق
للجميع او الاقتصار على الاقل او تناول صنف وعدد بين الاقل والاستغراق مشترك يصلح للكل واحد

من جهتهم

من الاقسام كاشتراك لفظ الفرقة والتفريق بين الثلاثة والخمسة والستة اذ يصلح لكل واحد وليس مخصوصا بالوضع
بعدد وان كنا نعلم ان اقل الجمع لا يبعد لجواز اطلاقه ثم ان ارباب العموم اختلفوا في التفصيل في ثلث مسايل الاولى
الفرق بين المعرف والمنكر فقال الجمهور لا فرق بين قوله اضربوا الرجال واضربوا رجالا واقتلوا المشركين
واقتلوا مشركين واليه ذهب الجبائي وقال قوم يحمل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق
وهو الاظهر الثانية اختلفوا في الجمع المعرف بالالف واللام كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين
عليها فقال قوم هو للاستغراق وقال قوم هو لاقل الجمع ولا يحمل على الزيادة الا بدليل والاول اقوى والبو مذهب
ارباب العموم الثالثة الاسم الفرد اذا دخل عليه الالف واللام كقولهم الدينار خير من الدرهم منهم من قال
هو لتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود وقال قوم هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد
والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك ومذهب الواقفية ان جميع هذه الالفاظ مشتركة ولم يبين شيء منها
للاستغراق حتى كل وكلما واى الذين ومن وما واختلفوا في مسئلة واحدة فقال قوم انما التوقف في
العمومات الواردة في الاخبار والوعد والوعيد اما الامر والنهي فلانا متعبدون بفهمه ولو كان مشتركا لكان
مجملا غير مفهوم وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية لان ادلتهم لا يفرق بين جنس وجنس اذ العرب قد
يصيغ الجمع البعض في كل جنس كما يريد الكل ويستوي في ذلك قولهم فعلوا وافعلوا وقولهم قتل المشركون واقتلوا
المشركين ولان من الاخبار ما تعبد بفهمه كقوله تع وهو بكل شيء عليم وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها تنبيه لا ينبغي ان يقول الواقفية الوقف في الفاظ العموم واجب اذ الوقف فيما لا يعرف حاله في
العموم واجب وقد اطلق ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري رح وجماعة لان المتوقف لا يسلم انه لفظ العموم
كما لا يسلم انه لفظ الخصوص الا ان يعنى به انه لفظ العموم عند معتقدي العموم بل ينبغي ان يقول التوقف
في صيغ الجموع وادوات الشرط واجب القول في ادلة ارباب العموم ونقضها وهي خمسة الاول
ان اهل اللغة بل اهل جميع اللغات كما عقلوا الانواع والاعداد والاشخاص ووضعوا لكل واحد
اسما لحاجتهم اليه عقلوا ايضا معنى العموم واستغراق الجنس واحتاجوا اليه فكيف لم يضعوا صيغة
ولفظا الاعتراض من خمسة اوجه ان هذا قياس واستدلال واللغة تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا واستدلالا
بل هو كسنن الرسول وليس لقائل ان يقول الشارع كما عرف الاشياء الستة وجريان الربا فيها ومست
اليه حاجة الخلق ونص عليها فينبغي ان يكون قد نص على ساير الربويات وهو فاسد الثاني انه ان سلم
ان ذلك واجب في الحكمة فمن اعصمة واضعي اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها بترك ما تقتضي
الحكمة تركه الثالث ان هذا منقوض فان العرب عقلت الماضي والمستقبل والحال ولم تضع للحال
لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل والفاعل فيها فتقول هاانا ذا ضارب او ضارب وكما عقلت
الالوان عقلت الروايح ثم لم تضع للروايح اسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح

العموم ولا يقال كون الدم وكون الزعفران بل الصفرة والحمرة الرابع الا انا لا نسلم انهم لم يضعوا للعموم لفظا كالا نسلم انهم لم يضعوا
للعين الباصرة لفظا وبان كان لفظ العين مشتركا بين اشياء لم تخرجه عن كونه موضوعا له وان لم يكن وقفا عليه
بل صالحا له ولغيره وكذلك صيغ الجموع مشتركة بين العموم والخصوص الدليل الثاني انه يحسن ان يقال اقتلوا المشركين
الا زيدا ومن دخل الدار فاكرمه الا الفاسق ومن عصاني فعاقبه الا المعتذر ومعنى الاستثناء اخراج ما لولاه
لوجب دخوله تحت اللفظ اذ لا يجوز ان يقال اكرم الناس الا الثور الاعتراض ان للاستثناء فايدتين احداهما
ما ذكرتم وهو اخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ كقوله علي عشرة الا ثلثة والثانية ما يصلح ان يدخل تحت
اللفظ ويتوهم ان يكون مرادا به وهذا اصلح لان يدخل تحت اللفظ فالاستثناء لقطع صلاحه لا لقطع وجوبه
بخلاف الثور فان لفظ الناس لا يصلح لارادته الدليل الثالث ان تاكيد الشيء ينبغي ان يكون لفق معناه ومطابقا
له وتاكيد الخصوص غير تاكيد العموم اذ يقال اضرب زيدا نفسه واضرب القوم اجمعين اكتعين ولا يقال اضرب
زيدا كلهم ولا اضرب زيدا اجمعين والاعتراض ان الخصم يسلم ان لفظ الجمع يتناول قوما ما وهو اقل الجمع فما
زاد ويجوز ان يقال اضرب القوم كلهم لان القوم كلية وجزئية اما زيد والواحد المعين ليس له بعض فليس
له كل وكان لفظ القوم لا يتعين المبلغ المراد به بعد مجاوزة اقل الجمع فكذلك لفظ المشركين والمومنين
والكلام فانه لاستغراق الجنس ولاقل الجمع او لعدد بين الدرجتين فكيف ما كان فلفظ الكلية لايق به
فان قيل فاذا قال اكرم الناس اكتعين اجمعين كلهم وكانهم ينبغي ان يدل هذا على الاستغراق لم يكن
الدال هو المؤكد عن التاكيد فان التاكيد تابع وانما يؤكد بالاستغراق ما يدل على الاستغراق قلنا لا يسلم
الخصم دلالة ذلك على الاستغراق بل على استغراق الجماعة الذين اراد بلفظ الناس كما لو قال اكرم الفرقة
والطايفة كلهم وجملتهم لم يتغير به مفهوم اللفظ الفرقة ولم يتعين للاكثر بل نقول لو كان الناس يدل
على الاستغراق لحسن ان نقول كلهم وجملتهم فانما نذكر هذه الزيادة لمزيد فايدة فهو مشعر بنقيض
غرضهم الدليل الرابع ان صيغ العموم باطل ان يكون لاقل الجمع خاصة كما سياتي وباطل ان يكون مشتركا
اذ يبقى مجهولا ولا يفهم الا بقرينة وتلك القرينة لفظا او معنى فان كان لفظا فالنزاع في ذلك اللفظ
قايم فان الخلاف في انه هل وضعت العرب صيغة تدل على الاستغراق ام لا وان كان معنى فالمعنى
تابع اللفظ فكيف يزيد دلالته على اللفظ الاعتراض ان قصد الاستغراق يعرف بعلم ضروري يحصل
عن قراين احوال ورموز واشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وامور معلومة من عادته
ومقاصده وقراين مختلفة لا يمكن حصرها في جنسها ولا ضبطها بوصف بل هي كالقراين التي يعلم بها
خجل الخجل وجبن الجبان وكما يعلم قصد المتكلم اذا قال السلام عليكم انه يريد التحية او الاستهزاء او الهزل
ومن جملة القراين فعل المتكلم فانه اذا قال على المايدة هات الماء فهم انه يريد الماء العذب البارد دون
الحار والملح وقد يكون دليل العقل كعموم قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وما من دابة في الارض الا على الله

رزقها

رزقها او خصوص قوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير اذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته ومن جملته تكرير الالفاظ المؤكدة
كقوله اضرب الجناة واكرم المؤمنين كلهم صغيرهم وكبيرهم وشيخهم وشابهم ذكرهم واناثهم وكيف كانوا وعلى اي
وجه كانوا ولا تغادر منهم احدا بسبب من الاسباب ووجه من الوجوه ولا يزال يؤكد حتى يحصل علم ضروري بما
اراد فهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد فمن سلم ان حركة المتكلم واخلاقه وعادته وافعاله وتغير
لونه وتقطيب جبينه وحركة راسه وتقليب عينه تابع للفظه بل هذه ادلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوما
ضرورية فان قيل فبم عرفت الامة عموم الفاظ الكتاب والسنة ان لم يفهم من اللفظ وبم عرفنا الرسول صلى الله
عليه من جبريل وجبريل من الله عز وجل حتى عمموا الاحكام قلنا اما الصحابة رضي الله عنهم فعرفوه بقراين
احوال الصحابة رضي الله عنهم واشاراتهم ورموزهم وتكريراتهم المختلفة واما جبريل عليه السلام فان سمع من الله
تعالى بغير واسطة فالله تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب بكلامه المخالف لاجناس كلام الخلق او
راه جبريل عليه السلام في اللوح المحفوظ فبان راه مكتوبا بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها الدليل
الخامس وهو عمدتهم الكبرى اجماع الصحابة رضي الله عنهم وانهم مع اهل اللغة باجمعهم اجروا الفاظ الكتاب
والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه وانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فعملوا
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم واستدلوا على ارث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه نحن
معاشر الانبياء لا نورث ولجوا الى قوله تعالى والزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا
ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها
ومن القى سلاحه فهو امن ولا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده الى غير ذلك مما لا يحصى وحيل عليه انه لما نزل
قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين فقال ابن ام مكتوم وكان ضريرا ما قال فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر
فعقل الضرير عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال بعض اليهود انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم
فانزل الله عز وجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبي
والصحابة رضي الله عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا انه انما استدللت بلفظ مشترك مجمل ولما نزل قوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين انه اراد ظلم النفاق والكفر واحتج عمر على
ابي بكر بقوله صلى الله عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله الا بحقها ولم ينكر
عليه التعلق وهذا وامثاله لا تنحصر حكايته الاعتراض من وجهين احدهما ان هذا ان صح من بعضهم
فلا يصح من جميعهم ولا يبعد من بعض الامة اعتقاد العموم فانه الا سبق الى اكثر الافهام ولا نسلم ذلك من
كافة الصحابة الثاني انه لو نقل ما ذكره من جملة الصحابة فلم ينقل عنهم قولهم على التواتر انا حكمنا في هذه المسائل
بمجرد العموم لاجل اللفظ من غير التفات الى قرينة فلعل بعضهم فهم به اللفظ مع القرينة المسموعة بين المراد

باللفظ وبين بقية المسميات لعله انه لا مدخل في التاثير للفارق بين محل الشرك ومحل القطع والخلاف راجع الى
ان العموم يتمسك به بشرط انتفاء قرينة مخصصة او بشرط اقتران قرينة مسوية بين المسميات ولم تصرح
الصحابة بحقيقة هذه المسئلة ومحل الخلاف فيها وانه متمسك بشرط انتفاء المخصص او بشرط وجود القرينة
المسوية شبهة ارباب الخصوص ذهب قوم الى ان لفظ الفقراء والمساكين والمشركين يدل على اقل الجمع
واستدلوا بانه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه ولا سبيل الى اثبات حكم بالشك
وهذا استدلال فاسد لان كون هذا القدر مستيقنا لا يدل على كونه مجازا في الزيادة والخلاف فيه فانه
لو اريد به الزيادة لكان حقيقة او مجازا فان الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة ولا يوجب كونه مجازا
في الباقي وكون الواحد مستيقنا من لفظ الناس لا يوجب كونه مجازا في الباقي وكون ارتفاع الحرج معلوما
من صيغة الامر لا يوجب كونه مجازا في الوجوب والندب وكون الفعلة الواحدة مستيقنة في الامر لا يوجب
كونه مجازا في التكرار وكون البدار معلوما من الامر لا يوجب كونه مجازا في التراخي ثم نقول هذا متناقض
لان قولهم ان الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم الباقي مشكوك فيه لانه ان كان هو المفهوم فقط
فالباقي غير داخل قطعا وان كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسئلة فان الخلاف في الباقي
واخطاوا في قولهم ان الثلاثة مفهومة فقط شبهة ارباب الوقف ذهب القاضي والشيخ ابو الحسن
الاشعري وجماعة من المتكلمين الى الوقف ولهم شبه ثلث الاولى ان كون هذه الصيغ موضوعة
للعموم لا يخلو اما ان يعرف بعقل او نقل والنقل اما عن اهل اللغة او عن الشارع وكل واحد اما متواتر
واما احاد ولا حجة فيه والتواتر لا يمكن دعواه فانه لو كان لافاد علما ضروريا والعقل لا مدخل له في اللغات
وهلم جرا الى تمام الدليل الذي سقناه في بيان كون صيغة الامر مرددة بين الايجاب والندب الاعتراض
ان هذا مطالبة بالدليل وليس بدليل وعلم انه ان لم يدل دليل فلا سبيل الى القول به وسنذكر وجه
الدليل عليه ان شاء الله الشبهة الثانية انا لما راينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته ولفظ اللون
في السواد والبياض والحمرة استعمالا واحدا متشابها قضينا بانه مشترك فمن ادعى انه حقيقة في واحد
مجاز في الاخر فهو متحكم وكذلك رايناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعا بل استعمالها في الخصوص
جميعا بل استعمالها في الخصوص اكثر فقل ما يوجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات
ما لا يتطرق اليه تخصيص فمن زعم انه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن قال هو حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم والقولان متقابلان فيجب دفعهما والاعتراف بالاشتراك الاعتراض ان هذا يرجع الى
المطالبة بالدليل فليس فيه دليل لان العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل اللفظ المشترك ولم
يقيموا دليلا على ان هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة بل طالبناهم بالدليل على انه من المشترك الشبهة الثالثة
قولهم انه كما يستحسن الاستفهام في قوله افعل انه الوجوب والندب فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع

انه اريد به البعض او الكل فانه اذا قال السيد لعبده من اخذ مالي فاقتله فيحسن ان يقول وان كان ابي
وولدي فيقول لا اوتغم ويقول من اطاعني فاكرمه فيقول وان كان كافرا او فاسقا فيقول لا او نعم فكذلك يحسن
ان يقول الامر كل مشرك فيقول والمرتد ايضا اقتله ام لا فلو حسن هذا الاستفهام قلنا لان المشترك لا يصلح الا في
كلام لم يوضع له وانما يحسن الاستفهام لظهور التجوز بمعنى الخصوص فالمجاز اذا كثر استعماله كان المستفهم
الاحتياط في طلبه انه يحسن اذا عرف من عادة المتكلم انه يهين الفاسق والكافر وان اطاعه ويبالغ الاب في
بذل المال فالقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام بيانا
الطريق المختار عندنا في اثبات العموم اعلم ان هذا النظر لا يختص بلغة العرب بل هو جار في جميع اللغات لبعيد
ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعوا لها مع الحاجة اليها ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى
الامر العام وسقوط الاعتراض عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام وجواز بنا الاستحلال على
المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه
رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه فان عاتبه في اعطا واحد من الداخلين
مثلا وقال لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض فللعبد
ان يقول ما امرتني باعطا من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا هذا الكلام في الكلام اللغات كلها راوا
اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا السيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو انه اعطى
الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك ما افهمت
انك اردت القصار والسود استوجب التاديب بهذا الكلام وقيل له مالك وللنظر الى الطول واللون
وقد امرت باعطا الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي واما النقض على الخبر
فاذا قال ما رايت اليوم احدا وكان قد راى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير
تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ الجمع فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم ولذلك قال
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فما اورده هذا نقضا على كلامهم
فانه لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فانهم ارادوا غير موسى فلم لزمهم دخول موسى عليه السلام تحت اسم البشر
اما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي واماي ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي
عبيده شاء ويتزوج اي جارية شاء بغير رضا الورثة واذا قال العبيد الذين في يدي ملك فلان كان ذلك
اقرارا محكوما به في الجميع وبنا امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا تنحصر ولا خلاف في انه
لو قال اتفق على عبيدي غانم او على زوجتي زينب وغانم حر وزينب مطلقة وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان
اسمهما زينب فيجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فان كان لفظ العموم فادوا اقل
الجمع مشتركا فينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلثة من دخل الدار وينبغي ان تراجع في الباقي وكذلك

عند العقلاء كلام في اللغات كلها فان قيل ان سلم لكم ما ذكرتموه فانما يسلم بسبب القراين لا بمجرد اللفظ فان عري عن
القراين فلا نسلم قلنا كل قرينة قدرتموها فعلينا ان نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق فان قائله
ان يقول اذ قال اعتق من عبيدي وجواري من غاظني كان مطيعا بالاتفاق على الجميع لاجل قرينة الحاجة الى التنقية
او اعط من دخل داري فهو لقرينة الكرم الثاني بهذا وما يجري مجراه اذا قدرنا نفيها فعلينا ان نقدر اضدادها
فانه لو قال لا تنفق على عبيدك وزوجاتك كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتضييع ولو قال اضرب جميعهم لم يكن له
ان يقتصر على ثلثه بل اذا ضرب جميعهم عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم بل تقدرها
لا غرض في نفيه واثباته فلو قال من قال من عبيدي جيم فقل له صاد ومن قال من جواري الف فاعتقها
فامتثل او عصى كان ما ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجهه جاريا بل نعلم قطعا انه لو وجدنا صادقا عرف
صدقه بالمعجزة ولم يعش الا ساعة من نهار وقال في تلك الساعة من سرق فاقطعوه ومن زنا فاجلدوه
والصلوة واجبة على كل عاقل بالغ وكذا الزكوة ومن قتل مسلما فعليه القصاص ومن كان له ولد فعليه النفقه
ومات عقيب هذا الكلام ولم نعرف له عادة ولا ادركنا من احواله قرينة ولا صدرت منه سوى هذه الالفاظ
اشارة ولا رمز ولا ظهر في وجهه حالة لكنا نحكم بهذه الالفاظ وننتهي فلا نقول انها الفاظ مشتركة مجملة
ومات قبل البيان فلا يمكن العمل بها ولو قدروا قرينة في نطقه وصوته وحركته عند كلامه فلنقدر انه
كتبه في كتاب وسلمه الينا وقال اعملوا بما فيه ومات وان قدروا قرينة مناسبة بين هذه الجنايات والعقوبات
فلنقدر امورا لا مناسبة فيها كحروف المعجم فاذا قال من قال لكم الف فقولوا له جيم وامثاله فيكون جميع ذلك
مفهوما معمولا به وكل قرينة قدروها فنقدر نفيها ويبقى ما ذكرناه بمجرد اللفظ وبهذا يتبين ان الصحابة
رضي الله عنهم انما تمسكوا بالعمومات بمجرد اللفظ وانتفاء القراين المخصصة لا انهم طلبوا قرينة معممة او
مسوية بين اقل الجمع والزيادة فان قيل اذا قال من دخل داري فاعطه فيحسن ان يقال ولو كان كافرا او فاسقا
فربما يقول نعم وربما يقول لا فلو عم اللفظ لما حسن الاستفهام قلنا لا يحسن ان يقال وان كان طويلا او
ابيض او عربيا وما يجري مجراه وانما حسن السؤال عن الفاسق لانه يفهم من الاعطا الاكرام ويعلم من عادته
انه لا يكرم الفاسق اذ علم ذلك من عادة الناس وتوهم انه يقتدي بالناس فيه فلتوهم هذه القرينة
المخصصة يحسن منه السؤال ولذلك لم يحسن في ساير الصفات ولذلك لو لم يطع واعطى الفاسق
وعاتبه السيد فله ان يقول امرتني باعطاء كل داخل وهذا قد دخل فيقول السيد كان ينبغي ان تعرف
بعقلك ان هذا اكرام وان الفاسق لا يكرم فيتمسك بقرينة مخصصة فربما يكون يقبل ذلك ولو لم يقل هذا
لكن قال كان لفظي مشتركا غير مفهوم فلم اقدمت قبل السؤال لم يكن هذا العتاب متوجها قطعا فان
قيل فقد فرضتم الكلام في اداة الشرط وقد قال بعمومها من انكر ساير العمومات فما الدليل في ساير
الصور قلنا هذا يجري في من وما ومتى وحيث واي ووقت واين وغيرها ونظايرها ويجري ايضا في النكرة في النفي

كقوله ما رايت احدا ومثل قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء ومنها النفي فيعلم كل جمع واجمعين لظهوره وهو النوع الثالث وكذلك
في النوع الرابع وهي صيغ الجمع كالفقراء والمشركين وهو ايضا جار فيه فانه اذا قال لعبده اعط الفقراء واقتل
المشركين واقتصر على هذا وانتفت القراين جرى حكم الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه كما سبق
وهو جار في كل جمع الا في بعض الجموع المبنية للتقليل كما ورد على وزن الافعال كالاثواب او الافعلة كا
لارغفة والافعل كالاكلب والفعلة كالصبية فقد قال سيبويه جمع هذا للتقليل وما عداه للتكثير و
قيل ان جمع السلامة للتقليل وهو بعيد لا سيما فيما ليس فيه جمع سوى التكثير وجمع القلة انهم لا يتقيدون الا
بعشرة فما دونها بل يختلف ذلك بالقراين والاحوال الا انه ليس موضوعا للاستغراق واما النوع الخامس
وهو الاسم المفرد اذا دخل عليه الالف واللام فهذا فيه نظر وقد اختلفوا فيه والصحيح التفصيل وهو انه
ينقسم الى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة والتمر والبرة والبر فان عري عن الهاء فهو للاستغراق
فقوله لا تبيعوا البر بالبر والتمر بالتمر يعم كل بر وتمر وما لا يتميز بالهاء ينقسم الى ما يتشخص ويتعدد كالدينار
والرجل حتى يقال دينار واحد ورجل واحد والى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب اذ لا يقال ذهب واحد
فهو لاستغراق الجنس واما الدينار والرجل فيشبه ان يكون للواحد والالف واللام فيه للتعريف فقط
وقولهم الدينار افضل من الدرهم يعرف بقرينة التسعير ويحتمل ان يقال هو دليل على الاستغراق فانه
لو قال لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمراة فهم ذلك في الجميع لا بمناسبة قرينة التسعير والتفاوت
في الفضل فانه لو قدر بحيث لا مناسبة ولا يخلو عن الدلالة على الجنس

القول في العموم اذا خُصص

هل يصير مجازا في الباقي وهل هو حجة ومعنا النظر اما صيرورته مجازا في الباقي فقد اختلفوا فيه على
اربعة مذاهب فقال قوم يبقى حقيقة لانه كان متناولا لما بقي حقيقة فخروج غيره منه لا يؤثر وقال
قوم يصير مجازا لانه وضع للعموم فاذا اريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازا وان لم يكن هذا هو المجاز
فلا يبقى للمجاز معنى ولا يكفي تناوله له مع غيره فانه لا خلاف في انه لو رد الى ما دون اقل الجمع صار مجازا
فاذا قال لا تكلم الناس ثم قال اردت زيدا خاصة كان مجازا وان كان هو داخلا فيه وقال قوم هو حقيقة
في تناوله له مجاز في الاقتصار عليه وهذا ضعيف فانه لو رد الى الواحد كان مجازا وان كان هو داخلا
فيه قطعا لانه تغير عن موضوعه في الدلالة فالسارق يتصور اجراؤه على من سرق النصاب خاصة فقد
تغير الوضع واستعمل لا على الوجه الذي وضعته العرب وقد اختار القاضي رحمه الله التفريع على مذهب
ارباب العموم انه صار مجازا لكن قال انما يصير مجازا لكن قال انما يصير مجازا اذا اخرج منه البعض
بدليل منفصل من عقل او نقل اما ما خرج بدليل متصل فهو كالاستثناء فلا يجعله مجازا بل يصير الكلام
بسبب الزيادة المتصلة به كلاما اخر موضوعا لشيء اخر كما ان زيادة الواو والنون في قولنا مسلم ونقول
مسلمون تدل على امر زايد ولا تجعله مجازا وزيادة الالف واللام على قولنا رجل ونقول الرجل تزيد

نافية التعريب لان هذه صارت صيغة اخرى لجهة الزيادة فجاز ان تدل على معنى اخر ولا فرق بين ان تزيد حرفا او كلمة
فاذا قال السارق للنصاب يقطع فلا مجاز فيها اصلا وكذلك اذا قال يقطع السارق الا من سرق دون النصاب
لان مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه فقوله عز وجل فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
دل على تسع مائة وخمسين لا على سبيل المجاز بل الوضع كذلك وضع وكان العرب وضعت من تسع مائة وخمسين
عبارتين احدهما الف سنة الا خمسين والاخرى تسع مائة وخمسون ويمكن ان يقال ما صار عبارة بالوضع عن هذا
العدد بل بقي الالف للالف والخمسين للخمسين والا للرفع بعد الاثبات ونحن بعلم الحساب عرفنا ان هذا
تسع مائة وخمسون فانا اذا وضعنا الفا ورفعنا خمسين علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب فلا نقول المجموع
صار عبارة موضوعة عن هذا العدد وهذا ادق واحق لا كزيادة الالف واللام والياء والنون في المسلمين
والمسلم فان تلك الزيادة لا معنى لها في نفسها فتغيرت الوضع الاول فان قيل فلو قال الله عز وجل اقتلوا
المشركين فقال الرسول متصلا به الا زيدا فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا في الباقي
قلنا اختلفوا فيه والظاهر ان هذا من غير المتكلم يجري مجرى الدليل المنفصل من قياس العقل والنقل ولهذا
لو قال زيد فقال غيره قام لا يصير خبرا حتى يصدق من الاول قوله قام لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد
وذلك لا يجعله خبرا فان قيل فلو اخرج بالاستثناء عن لفظ المشركين الجميع الا زيدا فهل يصير لفظ المشركين
مجازا قلنا نعم لانه للجمع بالاتفاق والخلاف في انه مستغرق او غير مستغرق فهو عند ارباب العموم منه لا
بجمع غير مستغرق ودون الاستثناء بجمع مستغرق اما النظر الثاني في كونه حجة في الباقي وقد قال
من القائلين بالعموم انه لا يبقى حجة بل صار مجملا واليه ذهب القدرية لانه اذا لم يترك على الوضع فلا
يتحكم معتمد سوى القرينة وتلك القرينة غير معينة فلا تحيط بها ثم من هؤلاء من قال اقل الجمع يبقى
لانه مستيقن واحتج القائلون بكونه مجملا بان السارق اذا خرج منه من سرق ما دون النصاب والسارق
من غير الحرز ومن يستحق النفقة وغير ذلك فلم نفهم المراد منه على سبيل الحصر وقد خرج الوضع من ايدينا
ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملا والصحيح انه يبقى حجة اذا استثني منه مجهول كما لو قال اقتلوا المشركين
الا رجلا اما اذا استخرج منه معلوم فيبقى دليلا في الباقي ولاجله تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات
وما من عموم الا وقد تطرق اليه التخصيص وهذا لان لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع والا دليل
مخصص فالدليل المخصص صرف دلالته من البعض ولا يسقط دلالته في الباقي ثم لا ينبغي للفظ
على اخراج ما خرج فانتفى الدليل المخرج وقصوره عنه لا يدل على قصوره عن تناول الباقي فمن
قال اعتق رقبة ثم قال لا تعتق معيبة ولا كافرة لم يخرج به كلامه الاول عن كونه مفهوما والمرجع في
هذا الى عادة اللسان واهل اللغة وعادة الصحابة اذ لم يطرحوا جميع عمومات الكتاب والسنة لتطرق
التخصيص اليها وعلى الجملة كلام الواقفية في العموم المخصص اظهر لا محالة فان قيل قد سلمتم انه صار مجازا

والمجاز لا يعول الا بدليل قلنا لا يحصل اللفظ مجازا الا بدليل الدليل المخصص هو الذي جعله مجازا اما سقوط دلالة المجاز
فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف فانا نتمسك به بغير دليل زائد كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او
وان كان مجازا فهو معروف فكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان فلا يمكن المراجعة

الباب الثاني في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن وفيه مسائل **مسئلة** انما يمكن دعوى
العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء اما ما ذكره جوابا لسائل فينظر فيه فان اتى بلفظ مستقل لو
استقل ابتداء كان عاما كما سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا
ما غير طعمه او لونه او ريحه وكما سئل عن ماء البحر فقال البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اما اذا لم يكن
مستقلا فلا نظر فان لم يكن لفظ السائل عاما فلا يثبت العموم للجواب كما لو قال السائل توضأت بماء البحر
فقال يجزيك او قال وطئت في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فهذا لا عموم له لانه خطاب مع شخص
واحد فانما يثبت الحكم في حق غيره بدليل مستانف من قياس اذا ورد التعبد بالقياس او تعلق بقوله
صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وذلك بشرط ان يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف موثر
في الحكم حتى لا يفترقان الا في التشخص والاحوال التي لا مدخل لها في التفرقة من الطول واللون وامثاله والذكورة
والانوثة كالطول واللون في بعض الاحكام كالعتق ولذلك قلنا حكمه في العبد بالسراية حكم في الامة وفي
باب ولاية النكاح ليس كذلك اذ عرف من عادة الشرع ترك الالتفات الى الذكورة والانوثة في العتق والرق
ولم يعرف ذلك في النكاح ولذلك نقول روي في الصحيح ان ابا بكر رضي الله عنه ام بالناس في مرض
رسول الله فخرج رسول الله صلعم وهو في اثناء الصلاة فهم بان يتخلف فاشار اليه بالمنع ووقف بجنبه
واقتدى ابو بكر برسول الله صلعم واستمر الناس على الاقتداء بابي بكر فصلى الناس بصلاة ابي بكر وصلى
ابو بكر بصلاة رسول الله صلعم وفيه اقتداء الامام بغيره واقتداء المأموم بالمقتدي بغيره ولكن ليس
لنا ان غير رسول الله صلعم في معناه فان التقدم عليه مع حضوره مستبعد فيما يرجع الى الامامة فالتقدم
فيه تاثير وهذا فعل خاص لا عموم له ودعوى الالحاق تحكم مع ظهور الفرق ولا عموم يتعلق به بل
قوله عليه السلام لعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير ولابي بردة بن نيار في الاضحية جذعة من الضان
تجزيك واذنه للعرنيين في شرب ابوال الابل وقوله لعمر في وده نظير لعجبها لا عموم لشيء منه فيفتقر
تعميمه الى دليل مستانف من قياس او غيره اما ما نقل من اقتداء الناس بابي بكر رضي الله عنه مع
اقتدائه بالرسول صلعم فيحتمل انه مقتدى الكل كان رسول الله صلعم وكان ابو بكر مسمعا يرفع الصوت
بالتكبيرات اما اذا كان لفظ السائل عاما نزل منزلة عموم لفظ الشارع كما لو ساله سائل عمن افطر
في نهار رمضان فقال يعتق رقبة كان كما لو قال من افطر في نهار رمضان يعتق رقبة لانه يجيب
عن السؤال فلا يكون الجواب الا مطابقا للسؤال او اعم منه فاما اخص منه فلا اما لو قال السائل افطر زيد

في نهار رمضان فقال عليه عتق رقبة او كما اطلق ابن عمر زوجته فقال فليراجعها فهذا لا عموم له فلعله عرف من حاله
ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة ولا نعرف ما لتلك الحال من العادة ايساويه فيها ولا يدرى انه افطر عمدا او سهوا
او باكل او بجماع فان قيل ترك الاستفصال مع تعارض الاحوال يدل على عموم الحكم وهذا من كلام الشافعي قلنا
من اين يتحقق ذلك فلعله صلى الله عليه عرف خصوص الحال فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل فهذا تقدير
عموم بالوهم المجرد **مسئلة** ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كقوله صلى الله عليه حين مر بشاة
ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال قوم يسقط عمومه وهو خطا نعم يصير احتمال التخصيص اقرب ويقنع فيه
بدليل اخف واضعف وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة كما اذا قيل كلم فلانا في واقعة فقال والله لا اكلمه
ابدا فانه قد يفهم بالقرينة انه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة لا على الاطلاق والدليل على بقاء العموم ان الحجة
في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب ولذلك يجوز ان يكون الجواب معدولا به عن سنن السؤال حتى لو
قال السائل ايحل شرب الماء واكل الطعام والاصطياد فيقول الاكل واجب والشرب مندوب اليه والصيد
حرام فيجب اتباع هذه الاحكام وان كان فيه تخط وجوب وندب والسؤال وقع عن الاباحة فقط وكيف
ينكر هذا واكثر اصول الشرع وردت على اسباب فقوله تعالى والسارق والسارقة نزل في سرقة المجن
او رداء صفوان ونزلت اية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية وكل ذلك على العموم
وشبه المخالف ثلث الاولى انه لو لم يكن للسبب تاثير والنظر الى اللفظ خاصة فينبغي ان يجوز اخراج
السبب بحكم التخصيص عن عموم المسميات كما لو ورد على غير سبب قلنا لا خلاف في ان كلامه بيان للواقعة
لكن الكلام في انه بيان لها خاصة ام لها ولغيرها واللفظ يعمها ويعم غيرها وتناوله لها مقطوع به وتناوله لغيرها
ظاهر ولا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره نعم يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ويجوز ايضا ان يجيب عن
ما ينبه على محل السؤال كما قال صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ارايت لو تمضمضت وقد ساله عن
القبلة وقال صلى الله عليه للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الشبهة الثانية انه لو لم
يكن للسبب مدخل لما نقله الراوي اذ لا فائدة فيه قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص
واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ولذلك غلط ابو حنيفة
في اخراج الامة المستفرشة من قوله صلى الله عليه الولد للفراش وللعاهر الحجر وقد ورد في وليدة زمعة
اذ قال زمعة عبد بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله صلعم الولد للفراش
وللعاهر الحجر فاثبت للامة فراشا وابو حنيفة لم يبلغه السبب فاخرج الامة من العموم الشبهة الثالثة
انه لولا ان المراد بيان السبب لما اخر البيان الى وقوع الواقعة فان الغرض اذا كان تمهيد قاعدة عامة
فلم اخرها الى وقوع واقعة قلنا ولم قلتم لا فائدة في تاخيره فالله تعالى اعلم بفائدته ولم طلبتم لافعال الله
سببا وعلة بل لم خص التكليف في اي وقت شاء سبحانه ولا يسال عما يفعل ثم نقول لعله علم ان تاخيره
الى الواقعة الطف ومصلحة للعباد داعية الى الانقياد لا يحصل ذلك بالتقديم ويحصل ذلك بالتاخير ثم نقول لم لم
يدل العلة اختصاص الرجم بماعز والظهار واللعان وقطع السرقة بالاشخاص الذين وردت فيهم لان الله
تعالى اخر البيان الى وقوع وقائعهم وذلك خلاف الاجماع **مسئلة** المقتضى لا عموم له وانما العموم للالفاظ لا
للمعاني التي تقتضيها ضرورة الالفاظ بيانه ان قوله صلى الله عليه لا صيام لمن لم يبيت ظاهره لنفي صورة
الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء او الكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل وقيل
انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لا حكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء
والكمال اما اذا قال لا صيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله صلى الله
عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان معناه حكم الخطا ولا عموم له ولو قال لا حكم للخطا لامكن حمله على نفي الاثم
والغرم وغيره على العموم على وجه يجوز ان يرتفع كل واحد منهما دون الاخر وينتفيا وفي قوله لا حكم للصيام
لا يمكن ايضا حمله على العموم في الاجزاء والكمال لان الاجزاء والصحة اذا انتفيا كان انتفاء الكمال ضرورة وانما
العموم ما يشمل معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الاخر **مسئلة** الفعل المتعدي الى مفعول اختلفوا
في انه بالاضافة الى مفعوله هل يجري مجرى العموم فقال اصحاب ابي حنيفة لا عموم له حتى لو قال والله لا اكل ونوى
طعاما بعينه او قال ان اكلت فانت طالق ونوى طعاما بعينه لم يقبل ولو قال ان خرجت فانت طالق ثم
قال اردت مكانا بعينه لم يقبل ولو قال ان خرجت وكذلك اذا نوى بالضرب آلة بعينها واستدل اصحاب
ابي حنيفة بان هذا من قبيل المقتضى فلا عموم له لان الاكل يستدعي ماكولا بالضرورة لا ان اللفظ تعرض
له فالذي ينطق لا عموم له فان المكان للخروج والطعام للاكل والالة للضرب كالوقت للفعل والحال للفاعل
ولو قال انت طالق ثم قال اردت به ان دخلت الدار او اردت به يوم الجمعة لم يقبل وكذلك قالوا لو نوى وقتا بقوله
انت طالق عددا لم يجز وجوز اصحاب الشافعي رحمه الله ذلك والانصاف ان هذا ليس من قبيل المقتضى
ولا هو من قبيل الوقت والحال فان اللفظ المتعدي الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه فاما
الحال والوقت فضرورة وجود الاشياء ولا تعلق لها باللفظ والمقتضى هو ضرورة في صدق الكلام كقوله
لا صيام او ضرورة وجود المذكور كقوله اعتق عبدك عني فانه يدل على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ
لكن من حيث كون الملك شرطا لنفوذ العتق شرعا اما الاكل فيدل على الماكول والضرب على الالة والخروج على
المكان وتتشابه نسبته الى الجميع فهو بالعموم اشبه فان قيل لا خلاف في انه لو امر بالاكل والضرب والخروج
كان ممتثلا بكل طعام وكل الة وكل مكان ولو علق العتق حصل بالجميع فهذا يدل على العموم قلنا ليس ذلك لاجل
العموم ولكن لاجل ان ما علق عليه وجد والالة والماكول والمكان غير متعرض له اصلا حتى لو تصور
هذه الافعال دون الطعام والالة والمكان لحصل الامتثال وهو كالوقت والحال فانه ان اكل وهو داخل الدار
او خارج وراكب وراجل حنث وكان ممتثلا لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها وانما تعلق

فائدة العموم في ارادة بعض هذه الامور والاظهر عندنا جريانه في البعض وانه جار مجرى العموم ومفارق له في بعض
كما ذكرناه مسئلة لا يمكن دعوى العموم في الفعل لان الفعل لا يقع الا على وجه معين فلا يجوز ان يحمل على كل وجه
يمكن ان يقع عليه لان سائر الوجوه متساوية بالنسبة الى المحتملات والعموم ما يتساوى بالنسبة الى دلالة
اللفظ عليه بل الفعل كاللفظ المجمل المردد بين معان متساوية في صلاح اللفظ له ومثال المسئلة ما روى
عن رسول الله صلعم انه صلى بعد غيبوبة الشفق فقال قائل الشفق شفقان الحمرة والبياض فانا احمله على وقوعه
بعدهما جميعا وكذلك انه صلى الله عليه في الكعبة فليس لقائل ان يستدل به على جواز الفرض في البيت
مصيرا الى ان الصلوة تعم الفرض والنفل لانه انما يعم لفظ الصلوة لا فعل الصلوة اما الفعل فاما ان يكون
فرضا فلا يكون نفلا او يكون نفلا فلا يكون فرضا مسئلة فعل رسول الله صلعم لا عموم له بالاضافة الى احوال
الفعل فلا عموم له بالاضافة الى احوال الفعل فلا عموم له بالاضافة الى غيره بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه
الا ان يقول الرسول في الفعل بان حكم الشرع في حقكم كما قال صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي بل تريد وتقول قوله
تع يا ايها النبي اتق الله ولئن اشركت ليحبطن عملك يختص به صلى الله عليه وسلم بحكم اللفظ وانما يشاركه
غيره بدليل لا بموجب هذا اللفظ كقوله تع بلغ ما انزل اليك من ربك وقوله تع فاصدع بما تؤمر وقال قوم
ما ثبت في حقه صلى الله عليه فهو ثابت في حق غيره الا ما دل الدليل على انه خاصية وهذا فاسد لان الاحكام
انقسمت الى خاصة وعامة فالاصل اتباع موجب الخطاب فاما مثل قوله تع يا ايها الذين امنوا ويا ايها
الناس ويا عبادي ويا ايها المؤمنون فيتناول النبي صلعم الا ما استثنى بدليل وما ثبت بقوله يا ايها النبي
يختص به صلى الله عليه الا ما دل الدليل على الالحاق فيه وقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء علم لان
ذكر النبي صلعم جرى في صدر الكلام تشريفا والا فقوله تع طلقتم عام في صيغته وكذلك قول رسول الله صلعم لابي
هريرة افعل او لابن عمر ونظيره خطاب خاص انما يشمل الحكم غيره بدليل اخر من قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة وما يجري مجراه مسئلة قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن كذا كبيع الغرر ونكاح الشغار وغيره
لا عموم له لان الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي وما رواه الصحابي حكى الحال فيحتمل ان يكون لفظا خاصا
ويحتمل ان يكون لفظا عاما فاذا تعارضت الاحتمالات فلا يمكن اثبات العموم بالتوهم فاذا قال الصحابي
نهى عن بيع الرطب بالتمر فيحتمل ان يكون قد راى شخصا باع رطبا بتمر فنهاه فقال الراوي ما قال ويحتمل ان
يكون قد سمع الرسول صلعم ينهى عنه ويقول انهاكم عن بيع الرطب بالتمر ويحتمل ان يكون قد سئل عن واقعة
معينة فنهى عنها فان تمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم لا بلفظ عرف عمومه بالوضع وهذا على مذهب
من يرى هذا حجة في اصل النهي وقد قال قوم لا بد ان يحكي الصحابي لفظ الرسول صلعم لانه ربما سمع ما لا يستقل
نهيا باجتهاده ولا يكون نهيا فان قوله لا تفعل فيه خلاف انه للدوام ام لا وكذلك في الفاظ اخر وكذلك
اذا قال نسخ ولا يحتج به ما لم يقل سمعت الرسول صلعم يقول نسخت اية كذا لانه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخا

وهذا

وهذا قد ذكرناه في كتاب الاخبار وهو اصل السنة في القطب الثاني مسئلة قول الصحابي قضى رسول الله
صلى الله عليه بالشفعة للجار وبالشاهد واليمين كقوله نهى في انه لا عموم له لانه حكاية والحجة في
المحكي ولعله حكم في عين او بخطاب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه فيقال مثلا يقضى بالشاهد
واليمين في البضع او في الدم لان الراوي اطلق مع ان للراوي ان يطلق هذا اذا اراد انه قد قضى
في مال او في بضع بل لو قال الصحابي سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار فهذا يحتمل الحكاية عن قضا
لجار معروف ويكون الالف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية فعل ماض فاما لو قال قضيت
بان الشفعة للجار فهذا اظهر في الدلالة على التعريف للحكم دون الحكاية ولو قال الراوي قضى رسول
الله صلعم بان الشفعة للجار اختلفوا فيه منهم من جعله عاما ومنهم من قال يجوز ان يكون قد قضى في
واقعة بان الشفعة للجار فدعوى العموم فيه حكم بالوهم والله الموفق للصواب مسئلة لا يمكن
دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها رسول الله صلعم بحكم وذكر علة ايضا اذا امكن اختصاص
العلة بصاحب الواقعة مثاله حكمه صلى الله عليه في اعرابي محرم وقصت به ناقته في اخافيق جرذان
بان لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا لانه وقصت به ناقته محرما لا يجوز
احرامه او لانه علم من نيته انه كان مخلصا في عبادته وانه مات مسلما وغيره لا يعلم موته على الاسلام
فضلا على الاخلاص وكذلك قال صلى الله عليه في قتلى احد زملوهم بدمائهم وكلومهم فانهم يحشرون في
يوم القيمة واوداجهم تشخب دما فيجوز ان يكون خاصية قتلى احد لعلو درجتهم او لعلمه انهم جاهدوا
لله ودم شهدتهم حقا فلو صرح بان ذلك خاصيتهم قبل ذلك فاللفظ خاص والتعميم وهم والشافعي رحمه الله عمم
هذا الحكم نظرا الى العلة فان ذلك بسبب الجهاد والاحرام وان العلة حشرهم على هذه الصفات
وعلة حشرهم الاحرام والجهاد وقد وقعت المشاركة في العلة وهذا اسبق الى الفهم لكن خلافه وهو
الذي اختاره القاضي رحمه ممكن والاحتمال متعارض والحكم باحد الاحتمالين لانه اسبق الى الفهم فيه
نظر فان الحكم بالعموم انما اخذ من الصحابة رضوان الله عنهم ومن وضع اللسان ولم يثبت عنهما في
مثل هذه الصورة لا وضع ولا عادة فلا يكون في معنى العموم مسئلة من يقول بالمفهوم قد يظن
للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والمتمسك
بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكوة عن
المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تع ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا
بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني ولا للافعال مسئلة
ظن قوم ان من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه وهو غلط اذ المختلفات قد تجمع العرب
بينها فيجوز ان يعطف الواجب على الندب والعام على الخاص فقوله تع والمطلقات يتربصن عام وقوله

تع وبعولتهن احق بردهن خاص وقوله تع كلوا من ثمره اباحة وقوله تع فبعث وان لحقه ايجاب وقوله تع فكاتبوهم
استحباب وقوله تع واتوهم من مال الله الذى اتاكم ايجاب مسئلة الاسم مشترك بين مسميين لا يمكن دعوى
العموم فيه عندنا خلافا للقاضى وللشافعى لان المشترك مثاله القرء للطهر والحيض والجارية للسفينة
وللامة والمشترى للكوكب ولقابل البيع والعرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل فى مسمياتها
الا على سبيل البدل اما على سبيل الجمع فلا نعم نسبة المشترك الى مسمياته متشابهة ونسبة العموم الى
احاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة العموم فى الدلالة وتشابه نسبة المشترك والمجمل فى الصلاح
لان يراد به كل واحد على البدل وتشابه نسبة المفهوم فى السكوت عن الجميع لا فى الدلالة وتشابه نسبة الفعل
فى امكان وقوعه على كل وجه اذ الصلوة المعينة اذا نقلت من فعل رسول الله صلعم امكن ان تكون فرضا
ونفلا واداء وقضاء وظهرا وعصرا والامكان شامل بالاضافة الى علمنا اما الواقع فى نفسه وفى
علم الله تع واحد متعين لا يحتمل غيره فهذه انواع التشابه والفهم سابق الى التسوية بين المتشابهات
وانواع هذا التشابه متشابهة من وجه فربما يسبق الى بعض الاوهام ان العموم كان دليلا لتشابه نسبة
اللفظ الى المسميات والتشابه ههنا موجود فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه و
ان تشابه نسبة العموم الى مسمياته فى دلالته على الجميع بخلاف هذه الانواع احتج القاضى ره بانه لو
ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى اخر جاز فاى بعد فى ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلى
المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين
جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة
على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما فى لفظ المؤمنين فان العرب
وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فان قيل اللفظ
الذى هو حقيقة فى شىء ومجاز فى غيره هل يطلق لارادة معنييه جميعا مثل النكاح للعقد
الوطى واللمس للحس والوطى حتى يحمل قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطى للاب و
عقده جميعا وقوله تع او لمستم النساء على الوطى واللمس جميعا قلنا هذا عندنا كاللفظ المشترك و
ان كان التعميم فيه اقرب قليلا وقد نقل عن الشافعى انه قال احمل اية اللمس على المس والوطى جميعا وانما
قلنا ان هذا اقرب لان المس مقدمة الوطى والنكاح ايضا يراد للوطى وهو مقدمة له فلعله استعير للعقد
اسم النكاح الذى وضعه للوطى واستعير للوطى اسم اللمس فلتعلق احدهما بالاخر يبعد ان لا
يقصدا جميعا باللفظ المذكور مرة واحدة لكن الاظهر عندى ان ذلك ايضا على خلاف عادة العرب
فان قيل فقد قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبى والصلوة من الله مغفرة ومن الملائكة
استغفار وهما معنيان مختلفان فالاسم مشترك وقد ذكر مرة واحدة واريد به المعنيان جميعا

وكذلك

وكذلك قوله تع الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر الاية والسجود من الناس غير سجود
الشجر والدواب بل هو فى الشجر مجاز قلنا هذا يعضد ما ذكره الشافعى ره ويفتح هذا الباب فى معنيين
يتعلق احدهما بالاخر فان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما اطلق على المعنيين
بازاء معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبى صلى الله عليه لشرفه وحرمته والعناية من
من الله تع مغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ومن الامة دعاء وصلوات عليه فكذلك القول فى
السجود مسئلة ما ورد من الخطاب مضافا الى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد كقوله تع ولله
على الناس حج البيت وامثاله وقال قوم لا يدخل تحته لانه مملوك للادمى بتمليك الله تع فلا يتناوله
الا خطاب خاص به وهذا فاسد لانهم لم يخرجوا من اكثر التكاليف وخروجه من بعضها كخروج المريض
والحائض والمسافر وذلك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز اخراجه الا بدليل خاص مسئلة يدخل
الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام لانا بينا ان خطابه بفروع العبادات ممكن وانما يخرج عن
بعضها بدليل خاص ومن الناس من انكر ذلك وهو باطل لما قررناه فى احكام التكليف مسئلة
يدخل النساء تحت الحكم المضاف الى الناس فاما المؤمنون والمسلمون وصيغ جمع الذكور اختلفوا فيه فقال
قوم يدخل النساء فيه لان الذكور والاناث اذا اجتمعوا غلبت العرب التذكير واختار القاضى ره انهن
لا يدخلن وهو الاظهر لان الله تع ذكر المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فجمع الذكور
متميز نعم اذا اجتمعوا فى الحكم واراد الاخبار تجوز العرب الاقتصار على لفظ التذكير اما بشية على
سبيل الاتباع وتخصيصه بلفظ المؤمنين فالحاق المؤمنات به انما يكون بدليل اخر من قياس او كونه فى معنى
المنصوص او ما جرى مجراه مسئلة كما لا تدخل الامة تحت خطاب النبى صلعم بقوله يا ايها النبى كذلك لا يدخل النبى
تحت الخطاب الخاص للامة اما الخطاب بقوله يا عبادى ويا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس فيدخل النبى
تحته لعموم هذه الالفاظ وقد قال قوم لا يدخل لانه صلى الله عليه قد خص بخطاب فى احكام فلا يدخل
الا الخطاب الذى يخصه وهذا فاسد لانه قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض باحكام ولا
يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث لم يخرج الخطاب فكذلك ههنا مسئلة المخاطبة شفاها لا يمكن
دعوى العموم فيها بالاضافة الى جميع الحاضرين فاذا قال الجمع نسائه الحاضرات طلقتكن وجميع
عبيده اعتقتكم فانما يكون مخاطبا من جملتهم من اقبل عليه بوجهه وقصد خطابه وذلك يعرف
بصورته وشمائله والتفاته ونظره فلو حضر جماعة من الغلمان البالغين والصبيان وقيل
اركبوا معى ويريد اهل الركوب منهم دون من ليس اهلا له فلا يتناول خطابه الا من قصده ويعرف
قصده الا بلفظه او بشمائله الظاهرة فلا يمكن دعوى العموم فيه فنقول على هذا كل حكم نزل بصيغة
المخاطبة كقوله تع يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس فهو خطاب مع الموجودين فى عصر رسول الله

فانا نثبته في حق من يحدث بعدهم بدليل قاطع دل على ان كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم الى القيامة على
كل مكلف ولولا ذلك لم يقتصر مجرد اللفظة لذلك ولما اثبته ذلك افاد امثال هذه الالفاظ فائدة العموم لاقتران الدليل
الاخر بها لا بمجرد الخطاب فان قيل فاذا كان الخطاب خاصا مع شخص او مشافهة مع جمع فهل يدل على العموم
مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة وبعثت الى الاحمر والاسود وقوله تعالى واتقوا الله يا اولي الالباب ويا
اولي الابصار ويا ايها الناس وامثاله قلنا لا بل عرفنا اصحابه رضي الله عنهم عموم الحكم الثابت في عصره
للاعصار كلها بقراين كثيرة وعرفنا ذلك من الصحابة رضي الله عنهم ضرورة ومجرد هذه الالفاظ ليس
بقاطع فانه وان كان مبعوثا الى الكافة فلا يلزم تساويهم في الاحكام فهو مبعوث الى الحر والعبد
والحايض والطاهر والمريض والصحيح ليعرفهم احكامهم المختلفة وكذلك قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ
اذ ينذر كل قوم بل كل شخص بحكمه فيكون شرعا عاما وقوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
لا يتناول الا عصره فان الجماعة عبارة عن موجودين فلا يتناول من بعدهم فان قيل فهل يدل على تعميم
الحكم انه كان اذا اراد التخصيص بين وقال يجزئ عنك ولا تجزئ عن احد بعدك وحلل لبس الحرير لعبد
الرحمن بن عوف خاصة قلنا لا لانه ذكر حيث قدم عموما او حيث توهم انهم يلحقون غيره به للتعبد او
لقياس وكذلك قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لا يدل على ان الخطاب معه صلى الله عليه خطاب
مع الامة لمثل ما ذكرناه مسألة من الصيغ ما يظن عمومها وهي الى الاجمال اقرب مثل ان يتمسك في
ايجاب الوتر بقوله تعالى وافعلوا الخير مصيرا الى ان ظاهر الامر للوجوب والخير اسم عام فاخراج ما قام الدليل
على نفي وجوبه لا يمنع التمسك به وكمن يستدل على منع قتل المسلم بالذمي بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا وان ذلك يفيد منع السلطنة الا ما دل عليه الدليل من الدية والضمان والسرقة
وطلب اليمين وغيره او يستدل بقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وان ايجاب القصاص
تسوية وهذا كله مجمل فلفظ الخير ولفظ السبيل ولفظ الاستواء الى الاجمال اقرب وينضم اليه
ان المستثنى من هذه العمومات ليس داخلا تحت الحصر وليس مضبوطا بضابط واحد لا بل يضبط بعض
محصور واذا لم ينحصر المستثنى كان المستبقى مجهولا وليس من هذا القبيل قوله صلى الله عليه فيما سقت
السماء العشر فقد قال لا يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر و
هذا فاسد لان صيغة ما صيغة شرط وضع للعموم بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء نعم تردد
الشافعي رحمه الله في قوله تعالى واحل الله البيع انه عام او مجمل من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه
للتعريف ومعناه احل البيع الذي عرفنا الشرع شرطه مسألة المخاطب يندرج تحت الخطاب العام
وقال قوم لا يندرج بدليل قوله تعالى الله خالق كل شيء ولا يدخل هو تعالى تحته وبدليل قول القايل لغلامه
من دخل الدار فاعطه درهما فانه لا يحسن ان يعطي السيد وهذا فاسد لان الخطاب عام والقرينة هي

التي

التي اخرجت المخاطب فيما ذكره ويعارضه قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فانه عالم بذاته وتناوله اللفظ ومجرد كونه
مخاطبا ليست قرينة قاضية بالخروج من العموم في كل خطاب بالقران فيه تعارض والاصل فيه اتباع عموم اللفظ
مسألة اسم المفرد وان لم يكن على صيغة الجمع يفيد فائدة العموم في ثلثة مواضع احدها ان يدخل عليه
الالف واللام كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر والثاني النفي لان النكرة في النفي تعم كقوله
ما رايت رجلا لان النفي لا اختصاص له بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر مبهم لم يختص بخلاف قوله
رايت رجلا فانه اثبات والاثبات يختص في الوجود فاذا اخبر عنه لم يقصد عمومه فاذا اضيف الى
معين اختص به الثالث ان يضاف اليه امر او مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر كقوله اعتق رقبة
وقوله تعالى فتحرير رقبة فانه ما من رقبة الا وهو ممتثل باعتاقها والاسم متناول لها فنزل منزلة العموم بخلاف
قوله اعتقت رقبة فانه اخبار عن ماض قد تم وجوده ولا يدخل في الوجود الا فعل خاص مسألة
مرتبة العموم الخبر الاستغراق جائز وهو معتاد اما رده الى ما دون اقل الجمع غير جائز فلا بد من
بيان اقل الجمع وقد اختلفوا فيه فقال محمد وزيد بن ثابت انه اثنان وبه قال مالك وجماعة وقال
ابن عباس والشافعي وابو حنيفة انه ثلثة حتى قال ابن عباس لعثمان حجب رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين وليس الاخوين اخوة فقال حجبها قومك يا غلام وقال ابن مسعود اذا اقتدى بالامام ثلثة
اصطفوا خلفه فان اقتدى اثنان وقف كل واحد على جانب وهذا يشعر من مذهبه بانه يرى
اقل الجمع ثلثة وليس من حقيقة هذا الخلاف منع جمع الاثنين بلفظ يعمهما فان ذلك جائز ومعلوم
لكن الخلاف في ان لفظ الناس والرجال والفقراء وامثاله يطلق على الثلاثة فانا حقيقة وهل
على الاثنين حقيقة ام لا واختار القاضي ان اقل الجمع اثنان واستدل باجماع اهل اللغة على جواز
اطلاق اسم الجمع على الاثنين في قولهم فعلتم وفعلنا ويفعلون وقد ورد به القران قال تعالى في
قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وقال تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا وهما يوسف واخوه
وقال تعالى فقد صغت قلوبكما وهما قلبان وقال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث ثم قال
وكنا لحكمهم شاهدين وهما اثنان وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهما طايفتان
وقال تعالى وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب وهما ملكان فان قيل عن كل واحد من هذا
جواب فقوله تعالى انا معكم مستمعون موسى وهرون وفرعون وقومه وهم جماعة وقوله تعالى فقد صغت
لضرورة استثقال الجمع بين تثنيتين مع ان القلوب يطلق على [illegible] وقوله تعالى
ان ياتيني بهم جميعا اراد به يوسف واخاه والاخ الاكبر الذي تخلف عن الاخوة وقوله تعالى وكنا لحكمهم
شاهدين اي حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم وقوله تعالى وان طايفتان فكل طايفة جمع قلنا صدقتم
وتكلفات اما بعضها الياء [illegible] نقل عن اهل اللغة في استحالة اطلاق اسم الجمع على الاثنين

وانا لم يكن نقل صريح فيحمل كلامهم على الحقيقة كما ورد فان قيل ههنا ادلة اربعة الاول ان الاثنين لو كانا جمعا لكان [قولنا]
مثلا اسم جمع فيجوز اطلاقه على الثلاثة فانفقنا قلنا فصلا اسم جمع مشترك بين سائر اعداد الجمع وفصلا اسم جمع
خاص لان الجمع لا يستدعى الا انضمام وذلك يحصل في اثنين وهو كالعشرة فانه اسم جمع لكن جمع خاص
فلا يصلح لغيره فكيف تنكر كون الاثنين جمعا ويقول الرجلان جاء فعلنا فان قيل فقد نقول ان الحد ذلك
كقولنا انا ارلنا قلنا ذلك مجاز بالاتفاق وهذا ليس بمجاز الثاني قولهم اجمع اهل اللغة على ان الاسماء
الثلثة اضرب توحيد وتثنية وجمع وهو رجل ورجلان ورجال فلتكن هذه الثلثة متباينة قلنا ما قالوا [اولا]
الرجلان ليس اسم جمع لكن وضعوا لبعض اعداد الجمع اسما خاصا كالعشرة وجعلوا اسم الرجال مشتركا كالثلث [ات]
قولهم فرق في اللسان بين الرجال والرجلين وما ذكرتم يرفع الفرق قلنا الفرق ان الرجلين اسم جمع خاص [خاص]
وهو للاثنين والرجال اسم جمع مشترك لكل جمع من الاثنين والثلثة فما زاد الثالث قولهم لو صح هذا لجاز ان
يقال رايت اثنين رجال كما يجوز ان يقال ثلثة رجال قلنا ذلك ممتنع لان العرب لم يستعملوا على هذا الوجه
ولا يمكن تعدي عرفهم وعلى الجملة في رد لفظ الجمع الى الاثنين ربما يفتقر الى دليل اظهر مما به الى الثلثة
واذا رد الى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة فان قيل قد يقول لا امرأة خرجتين وتكلمين الرجال وكل [ا]
يريد به رجلا واحدا قلنا ذلك استعمال اللفظ الجمع بدلا من لفظ الواحد لتعلق غرض الزوج بجنس [الرجال]
لا انه عنى بلفظ الرجال رجلا واحدا اما اذا اراد رجلين او ثلثة فقد نزل اللفظ على حقيقته [الباب]
الثالث في الادلة التي يخص بها العموم لا نعرف خلافا بين القايلين بالعموم في جواز تخصيصه
بالدليل ما بدليل العقل والسمع او غيرهما وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تع الله خالق
كل شيء وهو على كل شيء قدير وتجبى اليه ثمرات كل شيء وتدمر كل شيء واوتيت من كل شيء وقوله تع
اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزاني وورثه ابواه ويوصيكم الله في اولادكم وفيما
سقت السماء العشر فان جميع عمومات الشرع مخصوصة بشروط في الاصل والمحل والسبب وقلما يو [جد]
عام لا يخصص مثل قوله تع وهو بكل شيء عليم فانه باق على العموم والادلة التي يخص بها العمومات
انواع عشرة الاول دليل الحس وبه خصص قوله تع واوتيت من كل شيء فان ما كان في يد سليمن عليه [السلم]
لم يكن في يدها وهو شيء وقوله تع تدمر كل شيء خرج منه السماء والارض وامور كثيرة بالحس الثاني
دليل العقل وبه خصص قوله تع خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير اذ خرج عنه ذاته وصفاته اذ
القديم يستحيل تعلق القدرة به وكذلك قوله تع ولله على الناس حج البيت خرج منه الصبي والمجنون
لان العقل قد دل على استحالة تكليف من لا يفهم فان قيل كيف يكون العقل مخصصا وهو سابق على
ادلة السمع والمخصص ينبغي ان يتاخر ولان التخصيص اخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف [المعقول]
لا يمكن ان يتناوله اللفظ قلنا قال قايلون لا يسمى دليل العقل مخصصا لهذا الخيال وهو نزاع في عبارة [قال]

تسمية

تسمية الادلة مخصصة تجوز وقد بينا ان تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف ارادة المتكلم وانه اراد باللفظ الموضوع
للعموم معنا خاصا ودليل العقل يجوز ان يكون موجودا عند نزول اللفظ يجوز ان يبين لنا ان الله تع ما اراد بقوله
خالق كل شيء نفسه وذاته فانه وان تقدم دليل العقل فهو موجود ايضا عند نزول اللفظ وانما يسمى مخصصا بعد
نزول الاية لا قبله واما قولهم لا يجوز دخوله تحت اللفظ ليس كذلك بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن
يكون قائله كاذبا ولما وجب الصدق في كلام الله تع تبين انه يمتنع دخوله تحت الارادة مع شمول اللفظ له من
حيث الوضع الثالث دليل الاجماع ويخص به العام لان الاجماع قاطع لا يمكن الخطا فيه والعام يتطرق
اليه الاحتمال فلا تقضي الامة في بعض مسميات العموم بخلاف موجب العموم الا عن قاطع بلغهم فان نسخ
اللفظ ان كان قد اريد به العموم او في علم دخوله تحت الارادة منه ذكر العموم والاجماع اقوى من النص
الخاص لان النص الخاص يحتمل النسخ والاجماع لا ينسخ فانه انما ينعقد بعد انقطاع الوحي الرابع النص الخاص
يخصص اللفظ العام كقوله م فيما سقت السماء العشر مع ما دون النصاب فقد خصصه قوله م
لا زكوة فيما دون خمسة اوسق والسارق والسارقة يعم كل مال وخرج ما دون النصاب بقوله م
لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا وقوله تع فتحرير رقبة يعم الكافرة والمؤمنة ولو ورد مرة اخرى
فتحرير رقبة مؤمنة في الظهار بعينه لتبين لنا ان المراد بالرقبة المطلقة العامة هي المؤمنة على الخصوص
وقد ذهب قوم الى ان الخاص والعام يتعارضان ويتدافعان اذ يجوز ان يكون الخاص سابقا وقد [ورد]
العام بعده لارادة العموم فنسخ الخصوص ويجوز ان يكون العام سابقا وقد اريد به العموم ثم نسخ اللفظ
الخاص بعده فعموم الرقبة مثلا يقتضي اجزاء الكافرة مهما اريد به العموم والتقييد بالمؤمنة يقتضي نسخ
الاجزاء بالكافرة فهما متعارضان فاذا امكن النسخ والبيان جميعا فلم يحكم بحمله على البيان دون النسخ [ولم]
يقطع بالحكم على العام بالخاص ولعل المتاخر العام هو المتاخر الذي اريد به العموم ونسخ به الخاص [و]
هذا هو الذي اختاره القاضي والاصح عندنا تقديم الخاص وان كان ما ذكره القاضي ممكنا ولكن
تقدير النسخ يحتاج الى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجها منه فهذا اثبات وضع ورفع بالتوهم
وارادة الخاص باللفظ العام غالب معتاد بل هو الاكثر والنسخ كالنادر فلا سبيل الى تقديره بالتوهم
ويكاد يشهد لما ذكرناه سير الصحابة والتابعين فانهم كانوا يسارعون الى الحكم بالخاص على العام
وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتاخر الخامس المفهوم بالفحوى كتحريم ضرب الاب حيث [فهم]
من النهي عن التافيف فهو قاطع كالنص وان لم يكن مستندا الى لفظ ولسنا نريد اللفظ بعينه بل كل [ه]
فكل دليل سمعي قاطع فهو كالنص والمفهوم عند القائلين به ايضا كالمنطوق حتى اذا ورد عام في ايجاب
الزكوة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة اخرجت المعلوفة بمفهوم هذا اللفظ عن عموم اسم
الغنم والسادس فعل رسول الله صم وهو دليل على ما سياتي شرطه عند ذكر دلالة الالفاظ فعال

وانما يكون دليلا اذا عرف من قوله انه قصد به بيان الاحكام مثل له كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم فان لم يتبين انه اراد به البيان فاذا ناقض فعله حكمه الذي حكم به فلا يرفع اصل الحكم بفعله المخالف
له لكن قد يدل على التخصيص ونذكر له ثلثة امثلة المثال الاول انه صلى الله عليه نهى عن الوصال ثم واصل فقيل
له نهيتنا عن الوصال وقد واصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فتبين انه
ليس يريد بفعله بيان الحكم ثم تحريم الوصال ان كان بقوله صلى الله عليه لا تواصلوا او نهيتكم عن الوصال
فلا يدخل فيه الرسول صلى لانه خاطب غيره والمخاطب انما يدخل تحت الخطاب اذا ثبت الحكم بلفظ عام
كقوله حرم الوصال على كل عبد او كل مكلف او كل انسان او كل مؤمن او ما يجري مجراه وان كان بلفظ
عام فيكون فعله تخصيصا المثال الثاني انه صلى الله عليه نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة ثم
راه ابن عمر رضي الله عنهما مستقبلا بيت المقدس على سطح فيحتمل التخصيص لانه كان وراء سترة
والنهي كان مطلقا واريد به ما اذا لم يكن ساتر ويحتمل انه كان مستثنى مخصوصا فهو دليل على خروجه من
العموم ان كان اللفظ المحرم عاما ولا يصلح هذا لان ينسخ به تحريم الاستقبال لانه فعل يكون في خلوة و
خفية فلا يصلح ان يراد به البيان فان ما يراد به البيان يلزمه اظهاره عند اهل التواتر ان تعبد الخلق
فيه بالعلم وان لم يتعبد الا بالعمل والظن فلا بد من اظهاره لعدل او عدلين المثال الثالث انه نهى صلى الله
عليه عن كشف العورة ثم كشف فخذه بحضرة ابي بكر وعمر ثم دخل عثمان فستره فتعجبوا منه فقال الا استحيي
من تستحيي منه ملائكة السماء فهذا لا يرفع النهي لاحتمال انه لم يكن داخلا فيه او لعله كشف لعارض وعذر
فانه حكاية حال واريد بالفخذ ما يقرب منه ولعله لم يدخل تحته او اباحته خاصية له او نسخ تحريم كشف
العورة واذا تعارضت الاحتمالات فلا يرفع التحريم في حق غيره بالوهم السابع تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا من امته
على خلاف موجب العموم وسكوته عليه يحتمل نسخ اصل الحكم او التخصيص في ذلك الشخص بالنسخ في حقه خاصة
له او تخصيص وصف وحال ووقت لذلك الشخص بل ليس له فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك
المعنى فان كان قد ثبت ذلك الحكم في كل وقت وكل حال تعين تقريره لكونه نسخا اما على الجملة واما في
حقه خاصة والمستيقن حقه لكن لو كان من خاصيته لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبين اختصاصه بعد
ان عرف امته ان حكمه على الواحد حكم على الجماعة فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق ولما اقر الصحابة
على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في ايديهم دل على سقوط زكاة الخيل اذ ترك الفرض منكر يجب انكاره فان قيل
لعلهم اخرجوا ولم ينقل الينا او لعله لم يكن في خيلهم سائمة قلنا العادة تحيل اندراس اخراجهم الزكاة
طول اعمارهم والسوم قريب من الامكان ويجب شرح ما يقرب وقوعه فلو وجب لذكر فهذه سبع مخصصات
ووراءها ثلثة يظن انها مخصصات وليست منها فننظمها في سلك المخصصات الثامن عادة المخاطبين
فاذا قال لطائفة من امته حرمت عليكم الطعام والشراب مثلا وكان عادتهم تناول طعام مخصوص فلا

يقتصر النهي على معتادهم بل يدخل فيه لحم السمك والخيل والطير وما لا يعتاد في ارضهم لان الحجة في اللفظ وهو عام
والعادة غير مبنية على عادة الناس في معاملتهم حتى يدخل فيه شرب البول واكل التراب وابتلاع الحصاة
والنواة وهذا بخلاف لفظ الدابة فانه يحمل على ذوات الاربع خاصة بعرف اهل اللسان في تخصيص اللفظ
واكل النواة والحصاة يسمى اكلا في العادة وان كان لا يعتاد فعله ففرق بين ان يعتاد وبين ان لا يعتاد
اطلاق الاسم على الشيء وعلى الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من الفاظهم حتى ان الجالس على
المائدة يطلب الماء فيفهم منه العذب البارد لكن لا يؤثر في تغيير خطاب الشارع اياهم التاسع مذهب الصحابي
اذا كان بخلاف العموم فيحصل مخصصا عند من يرى ان مذهب الراوي اذا خالف روايته فهو مقدم وهو
انهم ما افتوا الا بالحجة في الحديث ومخالفته وتاويله وتخصيصه يجوز ان يكون عن اجتهاد ونظر لا
عن نص فيه فلا يبطل الحجة بالمرجحة بل لو كان اللفظ مجملا واخذ الراوي باحد محتمليه واحتمل ان
يكون ذلك عن دليل فلا يجب متابعته ما لم يقل انه عرفه من التوقيف بالدليل لو دعاه واعيان واحد
كل واحد باحتمال الخصم يمكنا اتباعهما اصلا العاشر خروج العام على سبب خاص جعله قوم دليلا على تخصيصه
عند قوم وهو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره واختتم هذا الباب بذكر مسئلتين في تخصيص عموم
القران بخبر الواحد او بالقياس **مسئلة** خبر الواحد اذا ورد مخصصا لعموم القران اتفقوا على جواز التعبد به
بتقديمه اصلا على الاخر لكن اختلفوا في وقوعه على اربعة مذاهب فقال بتقديم العموم قوم وبتقديم الخبر قوم
وبتقابلهما والتوقف الى ظهور دليل اخر قوم وقال قوم ان كان القران مما دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف
وصار مجازا فالخبر اولى منه والا فالعموم اولى واليه ذهب عيسى بن ابان احتج القائلون بترجيح العموم بمسلكين الاول
ان عموم الكتاب مقطوع به وخبر الواحد مظنون فكيف يقدم عليه والاعتراض عليه من اوجه الاول ان دخول
محل الخصوص في العموم وكونه مرادا به مظنون ظنا ضعيفا يستند الى صيغة العموم وقد انكر الواقفية ورودها
انه مجمل فكيف يمنع كون اصل الكتاب مقطوعا به فيما لا يقطع بكونه مرادا باللفظ الثاني انه لو كان مقطوعا
به للزم تكذيب الراوي قطعا ولا شك في امكانه صدقه فان قيل فلو نقل النسخ فصدقه ايضا ممكن ولا يقبل
قلنا الاجماع لا نقبل وما يكون الاية مقطوعا بها الان دوام حكمها انما يقطع به بشرط ان لا يرد ناسخ فلا يبقى القطع
مع وروده لكن الاجماع منع من نسخ القران بخبر الواحد ولا مانع من التخصيص الثالث ان براءة الذمة
قبل ورود السمع مقطوع به ثم يرفع بخبر الواحد لانه مقطوع به بشرط ان لا يرد سمع وما البحر مقطوع
بطهارته اذا اجمل في كون بشرط ان لا يخبر عدل بوقوع نجاسة فيه وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق
بشرط ان لا يرد خبر خاص الرابع ان وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالاجماع وانما الاحتمال في صدق
الراوي ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه فان سفك الدم وتحليل البضع واجب بقول عدلين
قطعا مع انا لا نقطع بصدقهما فوجوب العمل بالخبر مقطوع وكون العموم مستغرقا غير مقطوع به

فان قيل انما يجب العمل بخبر لا يقابل عموم القران قلنا يقابله لانه انما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص بنقله عدل ولا
فصل بين الكلامين المسلك الثاني هو ان الحديث اما ان يكون نسخا او بيانا والنسخ لا يثبت بخبر الواحد اتفاقا
وان كان بيانا فحق البيان ان يقترن بالمبين وما عرفه الشارع اهل التواتر حتى يقوم به الحجة قلنا هو البيان
ولا يجب اقتران البيان بل يجوز تاخيره عندنا وما يدريهم انه وقع متراخيا فلعله كان مقترنا ثم الراوي لم
يرو اقترانه كيف ويجوز ان يقول بعد ورود اية السرقة لا قطع الا في ربع دينار عن الحرز واما قولهم ينبغي
ان يلقيه الى عدد التواتر تحكم بل اذا لم يكلفهم العلم بل العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد ثم ما يدريهم فلعله القاه
الى عدد التواتر فما تركوا نقل النقل او نسوا ام في الحيه بعد كلما القينا الا واحدا حجة القايلين بتقديم
الخبر ان الصحابة رضي الله عنهم ذهبت اليه اذ روى ابو هريرة ان المراة لا تنكح على عمتها وخالتها فخصصوا
قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وخصصوا عموم اية المواريث برواية ابي هريرة انه لا يرث القاتل والعبد
ولا اهل ملتين ودفعوا عموم اية الوصية بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ودفعوا عموم قوله تع
حتى تنكح زوجا غيره برواية من روى حتى تذوق عسيلته الى نظاير كثيرة لا تحصى الاعتراض ان هذا ليس
قاطعا بانهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي بل لما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بامور وقراين وادلة
سوى مجرد قوله كما نقل ان اهل قبا تحولوا عن القبلة بنداء واحد وهو نسخ لكن لعلهم عرفوا صدقه برفعه
صوته في جوار رسول الله صلعم والصحابة وان ذلك لا يمكن الكذب فيه حجة القايلين بالتوقف وهو اختيار
القاضي ان العموم وحده دليل مقطوع الاصل مظنون الشمول والخبر وحده دليل مظنون الاصل مقطوع
المعنى واللفظ وهما متقابلان ولا دليل على الترجيح فيتعارضان ويجب الرجوع الى دليل اخر والمختار ان
خبر العدل اولى لان سكون النفس الى العدل والى صدق الرواية لما هو نص كسكونه الى عدلين في الشهادات
اما اقتضاء اية المواريث الحكم في حق القاتل والكافر ضعيف وكلام من يدعي اجمال العموم قوي وكلام من
ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجة في غاية الضعف وكذلك ترك توريث فاطمة رضي الله عنها برواية ابي
بكر رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبياء لا نورث نحن نعلم ان تصديق كذب ابي بكر وكذب
كل عدل اصدق للنفس من تصديق كون اية المواريث مسوقة لتقدير المواريث لا للقصد الى بيان حكم النبي
والقاتل والكافر والعبد وهذه النوادر مسئلة قياس نص خاص اذا قابل عموم نص اخر فالذاهبون الى ان
العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب فذهب الشافعي ومالك وابو حنيفة
والاشعري الى تقديم القياس وذهب الجبائي وابنه وطبقة من المتكلمين والفقهاء الى تقديم العموم وذهب
القاضي وجماعة الى التوقف لحصول التعارض وقال قوم يقدم على العموم جلي القياس دون خفيه وقال
عيسى بن ابان يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله حجة من قدم العموم ثلث الاول ان القياس
فرع والعموم اصل فكيف يقدم الفرع على الاصل الاعتراض من وجوه الاول ان هذا القياس هو فرع نص اخر مع

النص

النص المخصوص به والفرع يخصص نص اخر فان بعض لعموم بمعقول نص اخر ولا معنى للقياس الا معقول النص وهو الذي علم
المراد من النص والله تع هو الواضع لاضافة الحكم الى معنى النص الا انه مظنون نص كما ان العموم وتناوله للمسمى الثاني
مظنون نص اخر فهما ظنان في نصين مختلفين واذا خصصنا بقياس الارز عموم قوله تع واحل الله البيع
يخصص الاصل بفرعه فان الارز فرع حديث البر لا فرع اية احلال البيع الثاني هو انه يلزم ان لا يخصص عموم
القران بخبر الواحد لان خبر الواحد فرع فانه يثبت باصل من كتاب وسنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص بخبر
الواحد لا يسلم التخصيص بالقياس فهذا لازم لهم فان قيل خبر الواحد ثبت بالاجماع لا بالظواهر والنصوص قلنا
وكون القياس حجة ثبت ايضا بالاجماع ثم ما مستند الاجماع سوى النص فهو فرع الاجماع والاجماع فرع النص
الحجة الثانية انه انما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به كالنطق بالعين الواحدة لان زيدا في قوله اقتلوا
المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا ولا الارز في قوله احل الله البيع ليس كقوله لا تبيعوا الارز بالارز متفاضلا وانما
فاذا كان كونه مرادا باية احلال البيع مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص كان ذلك مطلقا بذلك القدر
ولم يكن مطلقا بالبعض مراده والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز ان
يقابل النطق الصريح من الشارع لان الادلة لا تتعارض فان قيل ما اخرجه العقل عرفنا انه لم يدخل تحت العموم قلنا
تحت لفظه او تحت الارادة به فان قلتم تحت اللفظ فان الله تع شيء وهو داخل تحت اللفظ في قوله تع خالق
كل شيء وان قلتم لا يدخل تحت الارادة فكذلك دليل القياس عرفنا ذلك ولا فرق الحجة الثالثة ان رسول الله صلعم
قال لمعاذ رضي الله عنه بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد راى
فجعل الاجتهاد مؤخرا فكيف يقدم على الكتاب قلنا كونه مذكورا في الكتاب ينبني على كونه مرادا بالعموم وهو مشكوك
فيه فكونه مذكورا في الكتاب مشكوك فيه ولا نسلم ان معاذا ترك العموم بالخبر المتواتر وخبر الواحد ونص الكتاب
لا يترك بالسنة الا ان تكون السنة بيانا لمعنى الكتاب والكتاب بين والسنة تبين السنة فان
لفظه وما فيه بمعقول لفظه ثم نفوا حكم العقل الاصلي في بركة الاية يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد
لانه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكا فيه معه فكذلك العموم حجة القايلين بتقديم القياس
اثنتان الاولى ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غير ما وضع له والقياس لا يحتمل شيئا من
ذلك ولانه تخصيص العموم بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا وما لا في القياس اولى الاعتراض ان احتمال
الغلط في القياس ليس باقل من احتمال الخصوص والمجاز فان القياس ربما يكون مستنبطا من خبر الواحد مع تطرق
الاحتمال الى اصله وربما استنبطه من ليس اهلا للاجتهاد فظن انه من اهله ولا حكم لاجتهاد غير الاهل في
العموم لا يستند الى اجتهاد وربما استند الى اثبات العلة بما ظنه دليلا وليس بدليل وربما لا يستوفي
جميع اوصاف الاصل فيشذ عنه وصف داخل في الاعتبار وربما يغلط في الحاق الفرع به بفرق دقيق
دقيق بينهما لم يتنبه له فظنه لا احتمال الغلط في القياس اكثر الحجة الثانية قولهم تخصيص العموم بالقياس

جمع بين القياس والكتاب هو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما وهذا فاسد لان العقد الذي وقع فيه التقابل ليس
فيه جمع بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس حجة الواقفية قالوا اذا بطل كلام المرجحين كما سبق فكل واحد
من القياس والعموم دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح فهل يبقى الا التوقف لان الترجيح بذلك بعقل
او نقل والعقل اما ضروري او نظري والنقل اما تواتر او احاد ولم يتحقق شي من ذلك فيجب طلب دليل اخر
فان قيل هذا يخالف الاجماع فان الامة مجمعة على تقديم احدهما وان اختلفوا في التعيين ولم يذهب احد
الى التوقف قال القاضي انهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد راى
ترجيحا والاجماع لا تثبت بمثل ذلك كيف ومن لم يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف
يقطع بخطائه ان توقف حجة من فرق بين جلي القياس وخفيه ان الجلي قوي وهو اقوى من العموم والخفي
ضعيف ثم حكي عنهم انهم فسروا الجلي بقياس العلة والخفي بقياس الشبه ومنهم من زعم ان الجلي مثل قوله صلى الله
عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجري في الجائع
والحاقن والمختار ان ما ذكره غير بعيد فان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون احدهما اقوى
في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الاقوى والعموم تارة يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بان
يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تع احل الله البيع فان دلالة قوله صلى الله عليه لا
تبيعوا البر بالبر على تحريم الارز والتمر اظهر من دلالة هذا العموم على تحليله فقد دل الكتاب على تحريم
الخمر وخصص به قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه واذا ظهر هنا التعليل بالاسكار ولو
لم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان الحاق النبيذ بالخمر بقياس الاسكار اغلب على الظن من بقائه تحت عموم
قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وهذا ظاهر في عموم هذه الاية واية احلال البيع لكثرة ما اخرج منهما
لضعف قصد العموم فيهما ولذلك خرج عليه ابن ابان في امثاله دون ما بقي على العموم ولكن لا يبعد ذلك
عندنا ايضا فيما بقي عاما لانا لا نشك في ان العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها
في ظهور ارادة قصد ذلك المسمى فخلف بها فان تقابلا وجب تقديم اقوى العموم وكذلك القياسان ان
تقابلا قدمنا اجلاهما واقواهما وكذا العموم والقياس اذا تقابلا فلا يبعد ان يكون قياس قوي اغلب على
الظن من عموم ضعيف او عموم قوي اغلب من قياس ضعيف فيقدم الاقوى وان تعادلا فيجب التوقف كما
قاله القاضي اذ ليس كون هذا عموما او كون ذلك قياسا مما يوجب ترجيحا لعينهما بل لقوة دلالتهما قال في
القاضي وهذا صحيح بهذا الشرط فان قيل فهذا الخلاف يختص بقياس مستنبط من الكتاب اذ تخصص به
عموم الكتاب ام يجري في قياس مستنبط من الاخبار قلنا نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة
قياس الخبر المتواتر الى عموم الخبر المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وقياس نص الكتاب بالاضافة الى عموم
الخبر المتواتر فاما قياس خبر الواحد اذا عارض عموم الكتاب فالمخفي ترجيح الكتاب عند من لا يقدم خبر

الواحد

الواحد على عموم القرآن واما من يقدم الخبر فيجوز ان يتوقف في قياس الخبر فانه ازداد ضعفا وبعدا وما في معنى الاصل والمعلوم
بالنقل الجلي قريب من الاصل فلا يبعد ان يكون اقوى في النفس في بعض الاحوال من ظن العموم فا[...] لنظر فيه الى
المجتهد فان قيل الخلاف في القطعيات او في المجتهدات قلنا يدل سياق كلام القاضي رحمه الله على ان القول في
تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع بخطا المخالف فيه لانه من مسائل
الاصول وعندي ان الحاق هذا بالمجتهدات اولى فان الادلة فيه من الجوانب متقاربة غير بالغة مبلغ القطع
والله الموفق للصواب

الباب الرابع

في تعارض العمومين ووجه الحكم بالعموم وفيه
فصول الاول في التعارض اعلم ان المهم الاول معرفة محل التعارض ونقول فيه كل ما دل العقل
فيه على احد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال اذ الادلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها فان ورد دليل
سمعي على خلاف العقل فاما ان لا يكون متواترا فيعلم انه غير صحيح واما ان يكون متواترا فيكون ماولا
ولا يكون متعارضا فاما نص متواتر لا يحتمل الخطا والتاويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال
لان دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان مثال الاول في العقليات قوله تع الله خالق كل شيء اذ خرج
بدليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان ذات القديم وصفاته وقوله تع والله بكل شيء عليم دل العقل
على عمومه ولا يعارضه قوله تع قل اتنبئون الله بما لا يعلم اذ معناه اي يعلم انه لا اصل له ولا يعارضه
قوله تع وحتى نعلم المجاهدين منكم بل معناه انه يعلم المجاهدة كائنة حاصلة وفي الازل لا يوصف
علمه بتعلقه بحصول المجاهدة قبل حصولها وكذلك قوله تع وتخلقون افكا لا يعارض قوله تع الله
خالق كل شيء لان المعنى به الكذب دون الايجاد وكذا قوله تع واذ تخلق من الطين اي تقدر والخلق
هو التقدير وكذا قوله احسن الخالقين اي المقدرين فهكذا باول ما خالفه دليل العقل او خالفه دليلا
شرعيا دل العقل على عمومه اما الشرعيات فاذا تعارض دليلان فاما ان يستحيل الجمع او يمكن فان
امتنع الجمع لكونهما متناقضين كقوله مثلا من بدل دينه فاقتلوه من بدل دينه فلا تقتلوه لا يصح نكاح
بغير ولي يصح النكاح بغير ولي فمثل هذا لابد ان يكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا فان اشكل التاريخ
فيطلب الحكم من دليل اخر ويقدر تدافع النصين فان عجزنا عن دليل اخر فنتخير في العمل بهما شئنا
لان الممكنات اربعة العمل بهما وهو متناقض واطراحهما وهو اخلاء الواقعة عن الحكم او استعمال
واحد بغير مرجح وهو تحكم فلا يبقى الا التخيير الذي يجوز ورود الشرع به ابتداء فان الله تع لو كلفنا
واحدا بعينه لنصب عليه دليلا وجعل لنا اليه سبيلا اذ لا تكليف بالمحال وفي التخيير بين الدليلين المتعارضين
مزيد غموض سنذكره في باب الاجتهاد عند تخيير المجتهد وتحيره اما اذا امكن الجمع بوجه ما فهو على مراتب
الاولى عام وخاص كقوله صلى الله عليه فيما سقت السماء العشر مع قوله صدقة فيما دون خمسة اوسق
فقد ذكرنا من مذهب القاضي ان التعارض واقع لامكان كون احدهما نسخا بتقدير ارادة العموم بالعام

والمختار ان نجعل بيانا ولا نقدر النسخ الا لضرورة فان فيه تقدير دخول ما دون النصاب تحت وجوب العشر ثم
خروجه منه وذلك لا سبيل الى اثباته بالوهم من غير ضرورة المرتبة الثانية وهي قريبة من الاولى ان يكون
اللفظ المأول قويا في الظهور بعيدا عن التاويل لا ينقدح تاويله الا بتقدير قرينة وكلام القاضي فيه اوجه
مثاله قوله صلى الله عليه انما الربا في النسيئة كما رواه ابن عباس فانه كالصريح في نفي ربا الفضل ورواية
عبادة بن الصامت قوله صلى الله عليه الحنطة مثلا بمثل صريح في اثبات ربا الفضل فيمكن ان يكون احدهما
ناسخا للاخر ويمكن ان يكون قوله انما الربا في النسيئة اي في مختلفي الجنس ويكون قد خرج على سؤال خاص
من المتكلفين او حاجة خاصة حتى ينقدح الاحتمال فالجمع بهذا التقدير ممكن والمختار انه وان بعد اولى
من تقدير النسخ وللقاضي ان يقول قطعتم بانه اراد به المختلفين بحكم لا يدل عليه قاطع وتخالف ظاهر
اللفظ المفيد للظن والحكم بتقدير ما ليس يعضده دليل قطعي ولا ظني لا وجه له قلنا حملنا عليه
ضرورة الاحتراز عن النسخ فيقول وما المانع من تقدير النسخ وليس في اثباته ارتكاب ممنوع ولا مخالفة
دليل قطعي ولا ظني وفي نفيه مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ وهو دليل ظني فاما هذا الخوف
والحذر من امكانه كامكان البيان فليس احدهما باولى من الاخر فان قلنا البيان اغلب على عادة
الرسول صلى الله عليه من النسخ وهو اكثر وقوعا فله ان يقول وما الدليل على جواز الاخذ بالاحتمال الاكثر
واذا اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات فالاكثر حلال واذا اشتبه اناء نجس بعشرة اوان طاهرة فلا
ترجيح للاكثر بل لا بد من الاجتهاد والدليل ولا يجوز ان ياخذ واحدا ويقدر نجاسته او طهارته لان جنسه
الاكثر لكنا نقول الظن عبارة عن اغلب الاحتمالين ولكن لا يجوز اتباعه الا بدليل كخبر الواحد لا يورث
الظن الا من حيث ان صدق العدل اكثر واغلب من كذبه وصيغة العموم تتبع لان ارادة ما يدل عليه
الظاهر اغلب واكثر من وقوع غيره والفرق بين الاصل والفرع ممكن غير مقطوع ببطلانه في الاقيسة
الظنية لكن الجمع اغلب على الظن واتبع الظن في هذه الاصول لا لكونه ظنا لكن لعمل الصحابة
رضي الله عنهم به واتفاقهم عليه وكذلك نعلم من سيرة الصحابة انهم ما اعتقدوا كون القران
منسوخا من اوله الى اخره ولم يبق فيه عام لم يخصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم والفاظ نادرة
بل قدروا جملة ذلك بيانا وورد العام والخاص في الاخبار ولا يتطرق النسخ الى الخبر كقوله تعالى
واقبل بعضهم على بعض يتساءلون مع قوله تعالى هذا يوم لا ينطقون وتخصيص قوله واوتيت
من كل شيء وتدمر كل شيء ويجبى اليه ثمرات كل شيء وكقوله لا يبصرون الا بضرورة وفي اهل النوم
فلا واصل السبب في ذلك ان في جعلهما متضادين اسقاطهما اذا لم يظهر التاريخ وفي جعله بيانا
استعمالهما واذا تخيرنا بين الاستعمال والاسقاط فالاستعمال هو الاصل ولا يجوز الاسقاط الا
بضرورة **تنبيه** اعلم ان القاضي رحمه الله انما يقدر النسخ بشرط ان لا يظهر دلالة على ارادة

البيان مثاله قوله صلى الله عليه لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب عام يعارضه خصوص قوله صلى الله عليه ايما اهاب
دبغ فقد طهر لكن القاضي يقدر النسخ بشرطين احدهما ان لا يثبت في اللسان اختصاص اسم الاهاب بغير المدبوغ فقد
قيل ما لم يدبغ للجلد يسمى اهابا فاذا دبغ فاديم وصرم وغيره فان صح ذلك فلا تعارض بين اللفظين الثاني انه روي
عن ابن عباس انه صلى الله عليه مر بشاة لميمونة فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه فانتفعوا به وكان قد ذكروها
ميتة ثم كتب لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فساق الحديث سياقا يشعر بانه جرى متصلا فيكون
بيانا لا نسخا لان شرط النسخ التراخي المرتبة الثالثة من التعارض ان يتعارض عمومان ويرجح احدهما على الاخر من
وجه وينقص عنه من وجه مثاله قوله صلى الله عليه من بدل دينه فاقتلوه فانه يعم النساء مع قوله صلى الله
عليه نهيت عن الصلاة بعد العصر فانه يعم الفائتة ايضا مع قوله صلى الله عليه من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانه يعم المستيقظ بعد العصر وكذلك قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يشمل جمع الاختين
في ملك اليمين ايضا مع قوله او ما ملكت ايمانكم فانه يعم الجمع بين الاختين بعمومه فيمكن ان يخصص قوله تعالى او
ما ملكت ايمانكم بما سوى الاختين بعموم قوله وان تجمعوا ويمكن ان يخصص قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين في
دون ملك اليمين بعموم قوله او ما ملكت ايمانكم فهو على مذهب القاضي تعارض وتدافع بتقدير النسخ ويشهد له
قول عثمان وعلي لما سئلا عن هذه المسألة عن جمع اختين في الفراش بملك اليمين فقالا احلتهما اية وحرمتهما اية
واما على مذهبنا فيجب على البيان ما امكن لكن ليس احدهما باولى من الاخر ما لم يظهر ترجيح وقد ظهر ترجيح عموم
قوله تعالى وان تجمعوا على المستثنين احدهما انه عموم لم يتطرق اليه تخصيص متفق عليه فهو اقوى من عموم دخله
التخصيص بالاتفاق اذ استثنى من تحليل ملك اليمين المشركة والمستبرأة والمجوسية والاخت من الرضاع و
سائر المحرمات اما الجمع بين الاختين فحرام على العموم الثاني ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين سيق
بعد ذكر المحرمات وعدها على الاستقصاء الحاقا بمحرمات تحريم الحرائر والاماء وقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
ما سيق لبيان المحللات قصدا بل في معرض الثناء على اهل التقوى الحافظين فروجهم من غير الزوجات والسراري
فلا يظهر منه قصد البيان فان قيل فهل يجوز ان يتعارض عمومان ويخلو عن دليل الترجيح قلنا قال قوم لا يجوز
ذلك لانه يؤدي الى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين وهو منفر عن الطاعة والاتباع والتصديق
وهذا فاسد بل ذلك جائز ويكون ذلك مبينا للعصر الاول وانما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن
والادلة ويكون ذلك محنة وتكليفا علينا لطلب الدليل من وجه اخر او ترجيح او تخيير ولا تكليف في ذلك
الا بما بلغنا فليس فيه محال وما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل فان ذلك قد نفر طائفة من الكفار في ورود
النسخ حتى قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر الاية ثم لم يدل ذلك على استحالة
النسخ **الفصل الثاني** في جواز استماع العموم لمن لم يسمع الخصوص وقد اختلفوا في جوازه فقال قوم لا يجوز
ذلك لان فيه الباسا وتجهيلا ونحن نقول يجب على الشارع صلى الله عليه ان يذكر دليل الخصوص اما مقترنا

او متراخيا على ما ذكرناه من تأخير البيان وليس من ضرورة كل مجتهد بلغه العموم ان يبلغه دليل الخصوص بل يجوز ان
يعقل عنه ويكون حكم الله تع عليه العمل بالعموم وهو القدر الذي بلغه ولا يكلف بما لم يبلغه ودليل جوازه
وقوعه بالاجماع فان من الادلة المخصصة ما هي خفية غامضة يحجب عنها الاكثرون الا الراسخون وغلطوا فيه
كالالفاظ المتشابهة في القران الموهمة للتشبيه بعث الجميع والادلة العقلية الغامضة لم ينتبه لها الجميع
ولم يرد الشرع صريحا ينفي التشابه وقطع الوهم وذلك سبب الجهل والدليل عليه وقوع الجهل بالتشبيه فان
قيل العقل الذي يدل على التخصيص متيسر لكل عاقل والحوالة عليه ليس بتجهيل قلنا وان تيسر كونه عتيدا
ولم يزل به جهل الاكثرين وكان يزيل بالتصريح والنص الذي لا يوهم التشبيه اصلا احتجوا بشبهتين الاولى
انه لو جاز ذلك لجاز ان يسمع المنسوخ دون الناسخ والمستثنى عنه دون الاستثنا قلنا ذلك جائز في
النسخ وعليه العمل بالمنسوخ الى ان يبلغه الناسخ وليس عليه الا تجويز النسخ والتفحص عن دليله فاذا لم يبلغه
كان اذا عجز عن معرفة المخصص بعد البحث عمل بالعموم واما الاستثنا فيشترط اتصاله فكيف لا يبلغه ثم لا يجوز
ان يسمع الاول فينزعج عن المكان بعارض قبل تمام الاستثنا فلا يسمعه فلا يكون مكلفا بما لم يبلغه الشبهة
الثانية قولهم تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل فانه يعتقد العموم وهو جهل قلنا الجهل من جهته
ان اعتقد جزما عمومه بل ينبغي ان يعتقد ان ظاهره للعموم وهو محتمل للخصوص وهو مكلف بطلب دليله الى
ان يبلغه او يظهر له انتفاؤه لانه ان اعتقد انه عام قطعا او خاص قطعا او لا عام ولا خاص او هو عام
وخاص معا فكل ذلك جهل واذا بطل الكل لم يبق الا اعتقاد انه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وبهذا يتبين
بطلان مذهب ابي حنيفة حيث قال ما لم يخص يجب ان يعتقد عمومه قطعا حتى يكون اخراج
البعض نسخا وهو خطأ بل يعتقده ظاهرا محتملا ويتوقف في القطع والجزم نفيا واثباتا فانه لا يتيقن قاطع
الفصل الثالث في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم فيه بالعموم فان قال قائل اذا لم يجز الحكم بالعموم ما لم
يتبين انتفاء دليل الخصوص فمتى يتبين له ذلك او هل يشترط ان يعلم انتفاء دليل الخصوص قطعا
او يظنه ظنا قلنا لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة التي اوردناها
في المخصصات لان العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر وكذلك كل دليل يمكن ان
يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وكذلك الجمع بعلة مخيلة
بين الاصل والفرع دليل بشرط ان لا ينقدح فرق فعليه ان يبحث عن الفوارق جهده وينفيها ثم يحكم
بالقياس وهذا الشرط لا يحصل الا بالبحث لكن المشكل انه الى متى يجب البحث فان المجتهد وان استقصى
امكن ان يشذ عنه دليل لم يعثر عليه فكيف يحكم مع امكانه او كيف يحسم سبيل امكانه وقد انقسم
الناس في هذا على ثلثة مذاهب فقال قوم يكفيه ان يحصل عليه الظن بالانتفاء عند الاستقصا في
البحث كالذي يبحث عن متاع في بيت فيه امتعة كثيرة فلا يجده فيغلب على ظنه عدمه وقال قائلون لا بد

من اعتقاد

من اعتقاد جازم وسكون نفس بانه لا دليل اما اذا كان يشعر بجواز دليل شذ عنه ويختلج في صدره امكانه فكيف
يحكم بدليل يجوز ان يكون الحكم به حراما ثم اذا اعتقد جزما وسكنت نفسه الى الدليل جاز له الحكم كان مخطيا
عند الله تع او مصيبا كما لو سكنت نفسه الى القبلة فصلى اليها وقال قوم لا بد وان يقطع بانتفاء الادلة
واليه ذهب القاضي لان الاعتقاد الجزم من غير دليل سلامة قلب وجهل بل العالم الكامل تشعر نفسه
بالاحتمال حيث لا قاطع ولا تسكن نفسه والمشكل على هذا طريق تحصيل القطع بالنفي وقد ذكر القاضي
ره مسلكين احدهما انه اذا بحث في مسئلة قتل المسلم بالذمي عن مخصصات قوله صلى الله عليه لا يقتل مؤمن
بكافر مثلا فقال هذه المسئلة طال فيها خوض العلما وكثر بحثهم فيستحيل في العادة ان يشذ عنهم جميعهم
مدرك وهذه المدارك المنقولة عنهم علمت بطلانها فاقطع بان لا مخصص وهذا فاسد من وجهين احدهما
انه عجز على الصحابة رضي الله عنهم ان يتمسكوا بالعموم في كل مسئلة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث فيها
ولا شك في علمهم مع جواز التخصيص بل مع جواز النسخ لم يبلغهم كما حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم احل الله
البيع حتى روى رافع بن خديج النهي عنها الثاني هو انه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل ان سلم
انه لا يشذ المخصص عن جميع العلما فمن اين لقي جميع العلماء ومن اين عرف انه بلغه جميع كلامهم فلعل
منهم من تنبه لدليله وما كتبه في تصنيف ولا نقل عنه وان اورده في تصنيف فلعله لم يبلغه وعلى
الجملة لا يظن بالصحابة فعل المخابرة مع اليقين بانتفاء النهي وكان النهي حاصلا ولم يبلغهم بل كان الحاصل
اما ظن او سكون نفس المسلك الثاني قال القاضي ره لا يبعد ان يدعي المجتهد اليقين وان لم يدع
الاحاطة بجميع المدارك اذ يقول لو كان الحكم حاصلا لنصب الله تع دليلا للمكلفين ولبلغهم ذلك
ولما خفي عليهم وهذا ايضا من الطراز الاول فانه لو اجتمعت الامة على شي امكن القطع بان لا دليل
يخالفه اذ يستحيل اجماعهم على الخطا اما في مسئلة الخلاف كيف يتصور ذلك والمختار عندنا ان
تيقن الانتفا الى هذا الحد لا يشترط والمبادرة قبل البحث لا تجوز بل عليه تحصيل علم او ظن غالب
باستقصاء البحث اما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه واما القطع فبانتفائه في حقه بتحققه
عجز نفسه عن الوصول اليه بعد بذل غاية وسعه فيأتي بالبحث الممكن الى حد يعلم ان بحثه بعد
ذلك سعي ضائع ويحس بالعجز من نفسه يقينا فيكون العجز عن العثور على الدليل في حقه يقينا
وانتفاء الدليل في نفسه مظنونا وهو الظن بالصحابة رضي الله عنهم في المخابرة ونظايرها وكذا
الواجب في القياس والاستصحاب وكل دليل هو مشروط بنفي دليل اخر والله الموفق **الباب
الخامس** في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الاطلاق اما الاستثنا فالنظر في حقيقته و
حده ثم في شرطه ثم في تعقيب الجمل المترادفة به ففيه ثلثة فصول **الفصل الاول**
في حقيقة الاستثناء وصيغته معروفة وهي الا وعدا وحاشا وسوا وما جرى مجراه وام الباب

وحده انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص
لانها قد لا يكون قولا ويكون فعلا وقرينة ودليل عقل وان كان قولا فلا يختص بصيغة واحترزنا بقولنا
ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثناء وان افاد ما افاده
الا زيدا ويفارق الاستثناء التخصيص في انه يشترط اتصاله وانه يتطرق الى الظاهر والنص جميعا اذ
يجوز ان يقول عشرة الا ثلثة كما يقول اقتلوا المشركين الا زيدا والتخصيص لا يتطرق الى النص اصلا
ويفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص اذ النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ والاستثناء يدخل
على الكلام فيمنع ان يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه والتخصيص يبين كون اللفظ قاصرا
على البعض والنسخ قطع ورفع والاستثناء دفع والتخصيص بيان وسياق هذا غرضه تحقيق
في فصل الشرط **الفصل الثاني** في الشرط وهي ثلثة الاول الاتصال فمن قال اقتلوا المشركين
ثم قال بعد شهر الا زيدا لم يعد هذا كلاما بخلاف ما لو قال اردت بالمشركين قوما دون قوم ونقل
عن ابن عباس جواز تاخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح
فلعله اراد به ما اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه
ومذهبه ان ما يدين فيه العبد فيقبل ظاهرا ايضا فهذا له وجه اما تجويز التاخير لو اصر عليه
دون هذا التاويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام
فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه لو قال اضرب زيدا اذا قام فهذا اشتراط فلو
اخر ثم قال بعد شهر اذا قام لم يفهم هذا الكلام فضلا من ان يصير شرطا وكذلك قوله الا زيدا
بعد شهر لا يفهم وكذلك لو قال زيد ثم قال بعد شهر قائم لم يعد هذا خبرا اصلا ومن ههنا قال قوم
يجوز التاخير لكن بشرط ان يذكر عند قوله الا زيدا اي اريد الاستثناء حتى يفهم وهذا ايضا لا يغني
فان هذا لا يسمى استثناء واحتج المجوز بان تاخير النسخ وادلة التخصيص وتاخير البيان فيقبل ايضا
القياس في اللغة ينبغي ان يقاس عليه الشرط والخبر ولا ذاهب اليه لانه لا قياس في اللغات
وكيف يشبه بادلة التخصيص وقوله الا زيدا يخرج عن كونه مفهوما فضلا من ان يكون اتماما
للكلام الاول الشرط الثاني ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله رايت الناس الا زيدا
ولا يقول رايت الناس الا حمارا او يستثنى جزء مما دخل تحت اللفظ كقوله رايت الدار الا بابها
ورايت زيدا الا وجهه وهذا الاستثناء من غير الجنس لان اسم الدار لا يطلق على الباب ولا اسم زيد
على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب الا ثوبا ومن هذا قال قوم ليس من شرط الاستثناء ان يكون
من الجنس وقضى الشافعي رحمه الله بانه لو قال له علي مائة درهم الا ثوبا يصح ويكون معناه الا قيمة ثوب
ولكن اذا رد الى القيمة فكانه رده الى الجنس وقد ورد الاستثناء من غير الجنس كقوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم

كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة فانه قال تعالى الا ابليس كان من الجن وقال تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ فاستثنى الخطأ من العمد وقال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين وقال تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى
وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والاخراج اذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ اصلا ومن معتاد كلام
العرب ما في الدار احد الا امراة وما له ابن الا ابنة وما رايت احدا الا ثورا وقول شاعرهم • وبلدة ليس بها انيس
الا اليعافير والا العيس • وقال الاخر • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب • وقد
تكلف قوم من هذا كله جوابا فقالوا ليس هذا استثناء حقيقة بل مجازا وهذا خلاف اللغة فان الا في اللغة للاستثناء
والعرب تسمي هذا استثناء ولكن نقول هو استثناء من غير الجنس وابو حنيفة رحمه الله جوز استثناء المكيل من الموزون
وعكسه ولم يجوز استثناء غير المكيل والموزون منهما لتقاربهما وجوز الشافعي رحمه الله والاولى التجويز في الاقارب
لانه اذا صار معتادا في كلام العرب وجب قبوله لانتظامه ثم اسم الاستثناء عليه مجاز او حقيقة وهذا فيه
نظر ولعل القاضي رحمه الله حقيقة والاظهر عندي انه مجاز لان الاستثناء من الثني تقول ثنيت زيدا عن رايه
وثنيت العنان فمعنى الاستثناء ما صرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه فاذا ذكر ما لا يدخل في
الكلام الاول لولا الاستثناء لم ينثن فاوجه صرف الكلام ايضا وما ثنا من وجه استرساله فتسميته استثناء
تجوز باللفظ عن موضوعه ويكون الا في هذا الموضع بمعنى ولكن ثم قال الامام انما يستحسن ان لو كان بين المستثنى
والمستثنى منه نوع مناسبة كما اذا قال ليس لفلان ابن الا بنت فلو قال ليس لفلان ابن الا انه باع داره فلا يستحسن
منه هذا الاستثناء لعدم المناسبة ولعدم انتظامه في نفسه الشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا فلو قال
لفلان علي عشرة الا عشرة لزمته العشرة لانه رفع للاقرار لا يجوز رفعه وكذا كل منطوق به لا يرفع لكن يتمم بما يجري
مجرى الجزء من الكلام وكان الشرط جزء من الكلام والاستثناء جزء وانما لا يكون رفعا بشرط ان يبقى للكلام
معنى اما استثناء الاكثر فقد اختلفوا فيه والاكثرون على جوازه قال القاضي وقد نصرنا في مواضع جوازه
والاشبه ان لا يجوز لان العرب يستقبح استثناء الاكثر ويستقبح قول القائل رايت الفا الا تسعمائة وتسعة
وتسعين بل قال كثير من اهل اللغة لا يستحسن استثناء عقد صحيح بان يقول عندي مائة الا عشرة او عشرة
الا درهم بل مائة الا خمسة وعشرة الا دانق كما قال تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو بلغ المائة لقال
لبث فيهم تسعمائة ولكن لما كان كثيرا استثناء قال ولا وجه لقول من قال الا ان استقباحهم اطراح لهذا
الكلام من لغتهم او هو كراهة واستثقال لانه اذا ثبت كراهتهم وانكارهم فشانه ليس من لغتهم ولو جاز
هذا لجاز في كل ما كرهوه وفضح من كلامهم احتجوا بانه لما جاز استثناء الاكثر وهذا قياس فاسد كقول
القائل اذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل ولا قياس في اللغة ثم كيف يقاس ما كرهوه ما لم يكرهوه
على ما استحسنوه احتجوا بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا ولا فرق بين استثناء النصف

والاكثر فانه ليس باقل وقال الشاعر « ادوا التي نقصت تسعين من مائة » ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا » والجواب ان قوله
تع قم الليل الا قليلا نصفه اي قم نصفه وليس باستثناء وقول الشاعر ليس باستثناء انحجزان يقول اسقطت
تسعين من مائة فهذا ما ذكره القاضي والاولى عندنا ان هذا استثناء صحيح وان كان مستنكرا فاذا قال علي
عشرة الا تسعة ونصف ودرهم فان هذا قد استقبح ولكن يصح وانما المستحسن استثناء الكسر فاما ما فوق عشرة
الاربعة فليس بمستحسن بل هو باستنكار اقبح لكن الانكار على الاكثر اشد وكلما ازداد قلة ازداد حسنا

الفصل الثالث في تعقيب الجمل بالاستثناء فاذا قال القايل من قذف زيدا فاضربه واردد شهادته
واحكم بفسقه الا ان يتوب او الا الذين تابوا ومن دخل الدار وافحش الكلام واكل الطعام فعاقبه الا من تاب
فقال قوم يرجع الى الجميع وقال قوم يقتصر على الاخير فقال قوم يحتمل كلاهما فيجب التوقف الى قيام الدليل حجة
القايلين بالشمول ثلث الاولى انه لا فرق بين ان يقول اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة الا من تاب
وبين قولهم عاقب من سرق وزنا وقتل الا من تاب في رجوع الاستثناء الى الجميع لا اعتراض ان هذا قياس في
مجال له في اللغة فلم قلتم ان اللفظ المتفاصل المتعدد كاللفظ المتحد الحجة الثانية قولهم اهل اللغة مطبقون
على ان تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة كقوله ان دخل زيد الدار فاضربه الا ان يتوب
وان اكل فاضربه الا ان يتوب وان تكلم فاضربه الا ان يتوب وهذا ما ينكر الخصم استقباحه بل يقول
ذلك واجب لتعرف شمول الاستثناء للجميع الثالثة انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت
زيدا ان شاء الله رجع الاستثناء الى الجميع وكذلك الشرط عقيب الجمل يرجع اليها كقوله اعط العلوية
والعلماء ان كانوا فقراء وهذا هو الاسم الواقفية بل يقولون هو متردد بين الشمول والاقتصار والشك كاف
في استصحاب الاصل من براءة الذمة في اليمين ومنع الاعطاء الا عند الاذن المستيقن ومن سلم من المخصصة
ذلك فهو مشكل عليه الا ان يجيب بالمهاد دليل فهو يقتضي في الشرط خاصة دون الاستثناء حجة
المخصصة اثنتان احديهما قولهم ان المعممين يحموا لان كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة بالي واطلقنا
ونحن اذا خصصنا بالاخير جعلناها مستقلة وهذا تقدير علة للخصم واعتراض عليها فلعلهم لا يعللون
بذلك ثم علة عدم الاستقلال انه لو اقتصر عليه لم يفد وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به الثانية قولهم
اطلاق الكلام الاول ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه فلا ينبغي ان نخرج عنه ما نتعلق فيه يقين وهذا
فاسد من اوجه الاول انه لا نسلم يقين اطلاق الاول قبل تمام الكلام وما تم الكلام حتى نعقبا باستثناء يرجع
اليه عند المعمم ويحتمل الرجوع اليه عند المتوقف الثاني انه لا يتيقن رجوعه الى الاخير بل يجوز رجوعه الى الاول
فقط ككيف اليقين الثالث انه يلزم ما ذكروه في الشرط والصفة ويسلم اكثرهم عموم ذلك ويلزمهم قصر لفظ
الجمع على الاثنين او الثلثة لانه المستيقن حجة الواقفية انه اذا بطل التعميم والتخصيص لان كل واحد
منهما لا يمكن التحكم بان احدهما حقيقة والاخر مجاز فيجب التوقف لا محالة الا ان يثبت نقل متواتر من اهل

اللغة

اللغة انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وهذا هو الاحق وان لم يكن بد من دفع التوقف فمذهب المعممين اولى لان
الواو ظاهر في العطف وذلك يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه لكن الواو يحتمل
ايضا للابتداء كقوله تع لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء وقوله تع فان يشا الله يختم على قلبك ويمح
الله الباطل والذي يدل على ان التوقف اولى انه ورد في القران الاقسام كلها من الشمول والاقتصار
على الاخير والرجوع الى بعض الجمل السابقة كقوله تع فاجلدوهم الى قوله الا الذين تابوا لا يرجع الى الجلد
ويرجع الى الفسق وهل يرجع الى الشهادة فيه خلاف وقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى
اهله الا ان يصدقوا رجع الى الاخير وهو الدية لان الصدقة لا تؤثر في الاعتاق وقوله تع فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام قوله فمن لم يجد رجع الى الخصال الثلاث وقوله تع واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا
به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان الا قليلا فهذا يبعد حمله على ما يليه لانه يؤدي الى انه لا يتبع الشيطان بعض من لم
يشمله فضل الله تع ورحمته فقيل انه محمول على قوله تع الذين يستنبطونه الا قليلا وقيل يرجع الى قوله
تع اذاعوا به ولا يبعد ان يرجع الى الاخير ومعناه ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد صلى الله عليه
لاتبعتم الشيطان الا قليلا ممن كان تفضل الله عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة كاويس القرني
وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسول الله قبله

القول في دخول الشرط على الكلام اعلم ان الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم ان
يوجد عند وجوده وبه يفارق العلة اذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده والشرط عقلي وشرعي ولغوي فالعقلي كالحياة للعلم والعلم للارادة والمحل
اذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل فانه لا بد لها من محل ولا يلزم وجودها بوجود المحل والشرعي كالطهارة للصلوة
والاحصان للرجم واللغوي كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وان جئتني اكرمتك فان مقتضاه في
اللسان باتفاق اهل اللغة اختصاص الاكرام بالمجيء فانه ان كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطا
فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين الا ان يكونوا
اهل عهد وبين ان يقول اقتلوا المشركين ان كانوا حربيين وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل
على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلما بالباقي لا انه يخرج من
كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما منع
دخوله في الكلام فمحال فاذا قال انت طالق ان دخلت الدار فمعناه انك عند دخول الدار طالق فكأنه لم يتكلم
بالطلاق الا بالاضافة الى حالة الدخول لا ان يقول تكلم بالطلاق مطلقا فاما دخل او لم يدخل ثم اخرج

ماقبل الدخول فليس هذا بصحيح فان قيل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين فلفظ المشركين
متناول للجميع ولاهل الذمة لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثنا قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه
ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدم على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل
ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالنطق بالباقي دفع
دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذ الحقا قبل الوقوف فما فوله تع
ويل للمصلين لا حكم له قبل تمام الكلام فاذا اتم كان الويل مقصورا على من وجد فيه شرط السهو وليا
لا انه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض فهكذا ينبغي ان يفهم حقيقة الاستثناء والشرط

القول في المطلق والمقيد

اعلم ان التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد ان اتحد الموجب والموجب كما لو قال لا نكاح
الا بولي وشهود وقال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فيحمل المطلق على المقيد ولو قال في كفارة القتل فتحرير
رقبة ثم قال فيها مرة اخرى فتحرير رقبة مؤمنة فيكون هذا اشتراطا ينزل عليه الاطلاق وهذا صحيح لكن على
مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل الناسخ والمنسوخ كما نقلناه عن القاضي رة والقاضي مع مصيره
الى التعارض نقل الاتفاق من العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم اما اذا اختلف الحكم كالظهار
والقتل فقال قوم يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة الى دليل كما والحديث لواقعة وهذا تحكم محض يخالف
وضع اللغة اذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الاطلاق الذي فيه والاسباب المختلفة تختلف في
الاكثر شروط واجباتها كيف ويلزم من هذا تناقض فان الصوم مقيد بالتتابع في الظهار وبالتفرق في
الحج حيث قال تع فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم ومطلق في اليمين فليت شعري على اي المقيدين
يحمل وقال قوم لا يحمل على المقيد اصلا وان قام دليل القياس لانه نسخ ولا سبيل الى نسخ الكتاب بالقياس والى
هذا ذهب ابو حنيفة اذ جعل الزيادة على النص نسخا وقد بينا فساد هذا في كتاب النسخ وان قوله فتحرير رقبة
ليس نصا في اجزاء الكافرة بل هو عام يعتقد ظهور عمومه مع تجويز قيام الدليل على خصوصه اما ان يعتقد
عمومه قطعا فقد اخطا في اللغة وقال الشافعي رة ان قام دليل على حمله حمل عليه ولم يكن فيه الا تخصيص
عموم وهذا هو الصحيح فان قيل انما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به والكفارة منطوق بها في كفارة
الظهار ومقتضاها اجزاء الكافرة قلنا بينا ان كون الكافرة منطوقا بها مشكوك فيه اذ ليس تناول عموم
الرقبة لها كالتنصيص على الكافرة وكشفنا الغطاء عن هذا في مسئلة تخصيص عموم القرآن بالقياس هذا
تمام القول في العموم والخصوص ولواحقه من الاستثناء والشرط والتقييد وبه تمام الكلام في الفن
الاول وهو دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغة والوضع

الفن الثاني فيما يقتبس من الالفاظ
لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها واشارتها وهي خمسة اضرب

الضرب الاول ما يسمى اقتضا
وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث لا يمكن كون
المتكلم صادقا الا به او من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به او من حيث يمتنع ثبوته عقلا الا به اما المقتضى
الذي هو ضرورة صدق المتكلم فقوله صلى الله عليه لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فانه نفي للصوم والصوم
لا ينتفي بصورته فمعناه لا صيام صحيحا او كاملا فيكون حكم الصوم هو المنفي لا نفسه والحكم غير منطوق به لكن
لا بد منه لتحقيق صدق الكلام فمن هذا قلنا هذا لا عموم له لانه يثبت اقتضا لا لفظا وهذا يتجه على مذهب من
ينكر الاسماء الشرعية ويقول لفظ الصوم باق على مقتضى اللغة فيفتقر فيه الى اضمار الحكم اما من جعله اسما
من الصوم الشرعي فيكون انتفاؤه بطريق النطق لا بطريق الاقتضاء بل مثاله لا عمل الا بالنية ورفع عن امتي
الخطا او ما سبق من امثلته في باب المجمل اما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعا فقول القايل
اعتق عبدك عني فانه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به لكن العتق المنطوق به شرط نفوذه شرعا تقدم
الملك فكان ذلك مقتضى اللفظ وكذلك لو اشار الى عبد الغير وقال والله لاعتقن هذا العبد يلزمه تحصيل
الملك فيه ان اراد البر فان لم يتعرض له لضرورة الملتزم اما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور النطق به عقلا فقوله
تع حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الوطي اي حرم عليكم وطي امهاتكم لان الامهات عبارة عن الاعيان
والاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين فاقتضى اللفظ فعلا وصار ذلك
الفعل هو الوطي من بين ساير الافعال بعرف الاستعمال وكذلك قوله تع حرمت عليكم الميتة وقوله و
احلت لكم بهيمة الانعام اي الاكل ويقرب منه قوله واسئل القرية اي اهل القرية لانه لا بد من الاهل حتى
يعقل السوال فلا بد من اضمار ويجوز ان يلقب هذا بالاضمار دون الاقتضاء والقول في ذلك قريب

الضرب الثاني ما يؤخذ من اشارة اللفظ لا من نفس اللفظ ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد
اليه فكما ان المتكلم قد يفهم باشارته وحركته في اثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى اشارة فكذلك قد
يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى له ومثاله تمسك العلماء في تقدير اقل الطهر واكثر الحيض بخمسة عشر يوما
بقوله صلى الله عليه انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها
شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي فهذا انما سيق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق قصدا الا به لكن
حصل فيه اشارة الى اكثر الحيض واقل الطهر وانه لا يكون فوق شطر الدهر وهو خمسة عشر يوما من الشهر اذ
لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها ومثال استدلال الشافعي رحمه الله في
تحليل الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله صلى الله عليه اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده اذ قال لولا ان تيقن النجاسة ينجس لكان توهمها لا يوجب استحبابا
ومثاله تقدير اقل مدة الحمل بستة اشهر اخذا من قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقد قال تع في موضع اخر
وفصاله في عامين ومثاله المصير الى ان من وطي بالليل في رمضان واصبح جنبا لم يفسد صومه لانه
تع قال وكلوا واشربوا وقال تع فالان باشروهن ثم مد الرخصة الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط

من الفجر فتستمر لا يتحرك بالاكل والشرب والجماع في جميع الليل ومن فعل ذلك في اخر الليل استاخر غسله الى النهار ولا
وجب ان يحرم الوطي في اخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للغسل فهذا وامثاله مما يكثر ويسمى اشارة اللفظ

الضرب الثالث فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق به فهم كون
الزنا والسرقة علة الحكم وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق الى الفهم من فحوى الكلام وكذلك قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم اي لبرهم وفجورهم وكذلك كل ما يخرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب وكذلك اذا
قال اذم الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم فجميع ذلك يفهم التعليل من غير نطق به وهذا قد يسمى ايماء واشارة وقد
يسمى فحوى الكلام ولحنه واليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته

الضرب الرابع فهم غير المنطوق
من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف وفهم تحريم
احراق مال اليتيم واهلاكه من قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وفهم ما وراء الذرة والدينار من قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك وكذلك قول القائل ما اكلت له برا ولا
شربت له شربة ولا اخذت من ماله حبة فانه يدل على نفي ما وراءه فان قيل هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى
قلنا لا حجر في هذه التسمية لكن بشرط ان يفهم انه مجرد ذكر الادنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق
له فلولا معرفتنا بان الاية سيقت لبيان تعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من التافيف
اذ قد يقول السلطان اذا امر بقتل ملك لا تقل له اف لكن اقتله وقد يقول والله ما اكلت مال فلان ويكون قد
احرق ماله فلا يحنث فان قيل الضرب حرام قياسا على التافيف لان التافيف انما حرم للايذاء وهذا الايذاء فوقه
قلنا ان اردت بكونه قياسا انه يحتاج فيه الى تامل واستنباط علة فهو خطا وان اردت انه مسكوت فهم من منطوق فهو
صحيح بشرط ان يفهم انه اسبق الى الفهم من المنطوق او هو معه وليس متاخرا عنه وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة
وقد يسمى فحوى اللفظ ولكل فريق اصطلاح اخر فلا تلتفت الى الالفاظ واجتهد في ادراك حقيقة هذا الجنس

الضرب الخامس هو المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه ويسمى مفهوما
لانه مفهوم مجرد لا يستند الى منظوم والا فما دل عليه المنظوم ايضا مفهوم وربما سمي هذا دليل الخطاب ولا التفات
الى الاسامي وحقيقته ان تعليق الحكم باحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا وفي سائمة الغنم زكوة والثيب احق بنفسها من وليها ومن باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع فتخصيص
العمد والسوم والثيابة والتابير بهذه الاحكام هل يدل على نفي الحكم عما عداها فقال الشافعي ومالك والاكثرون
من اصحابهما واليه ذهب الاشعري اذ احتج في اثبات خبر الواحد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
قال هذا يدل على ان العدل بخلافه واحتج في مسالة الرؤية بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ان ذلك
يدل على ان المؤمن بخلافه وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن سريج

ان في ذلك لا دلالة له وهو الاوجه عندنا ويدل عليه مسالك الاول ان اثبات زكاة السائمة مفهوم اما نفيها عن المعلوفة
اثباتا من مجرد الاثبات لا يعلم الا بنقل عن اهل اللغة متواترا او جار مجرى التواتر والجاري مجرى التواتر كعلمنا بان قولهم
ضروب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ومن لا ينقل اما نقل الاحاد فلا يكفي
اذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط الغلط لا سبيل اليه فان قيل فبم عرفتم
انتم الى نقل متواتر ايضا قلنا لا حاجة للحجة فيما لم يضعوا فان ذلك لا يثبت انما الحجة على من يدعي الوضع
المسلك الثاني حسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقول فان ضربني
خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكاة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من المعلوفة وحسن
الاستفهام يدل على ان ذلك غير مفهوم فانه لا يحسن في المنطوق ويحسن في المسكوت عنه فان قيل حسن
لانه قد يراد به النفي مجازا قلنا الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا
دليل المسلك الثالث انهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه المنطوق به وتارة
مع المخالفة فالثبوت للموصوف معلوم منطوق والنفي عن المسكوت محتمل فلا يمكن على الوقف الى البيان
بقرينة زائدة ودليل اخر اما دعوى كونه مجازا عند الموافقة حقيقة عند المخالفة تحكم بغير دليل يعارضه
عكسه من غير ترجيح المسلك الرابع ان الخبر عن ذي الصفة لا ينفي عن غير الموصوف ما اخبر به عن الموصوف
فاذا قال قام الاسود وخرج او قعد لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض وان منع ذلك
مانع وقد قيل به يلزمه في تخصيص اللقب واسم العلم حتى يكون قولك رايت زيدا نفيا للرؤية عن غيره و
اذا قال زيد اكل دل على نفي الاكل عن غيره وقد منع هذا بعضهم وهو بهت واختراع على اللغات كلها
فان قوله رايت زيدا لا يوجب نفي رؤيته من ثوب زيد ودابته وخادمه ولا عن عمرو اذ يلزم ان يكون قوله
زيد عالم كفرا لانه نفي للعلم عن الله تعالى وملائكته ورسوله وقوله عيسى رسول الله كفرا لنفي النبوة عن
محمد صلى الله عليه وسلم ومن الانبياء عليهم السلم فان قيل هذا قياس الصفة على اللقب ولا قياس في اللغات
قلنا ما قصدنا به الا ضرب مثال للتنبيه حتى يعلم ان الصفة لتعريف الموصوف فقط كما ان اسماء الاعلام لتعريف
الاشخاص ولا فرق بين قوله في الغنم زكاة في نفي الزكاة من البقر والابل وبين قوله في سائمة الغنم زكاة
في نفيه عن المعلوفة المسلك الخامس انا كما لا نشك في ان للعرب طريقا الى الخبر عن خبر واحد واثنين
وثلاثة اقتصارا عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق ايضا في الخبر عن الموصوف بصفة فتقول رايت
الظريف وقام الطويل ونكحت الثيب واشتريت السائمة وبعت النخلة المؤبرة فلو قال بعد ذلك ونكحت
البكر ايضا واشتريت المعلوفة ايضا لم يكن هذا مناقضا للاول ورفعا له وتكذيبا لنفسه كما لو قال ما نكحت
الثيب وما اشتريت السائمة ولو فهم النفي كما فهم الاثبات لكان الاثبات بعده تكذيبا ومضادا للسابق
وقد احتج القائلون بالمفهوم بمسالك الاول ان الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة وقد قال

بدليل الخطاب وكذلك ابو عبيدة من ائمة اللغة وقد قال بذلك في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
فقال يدل على ان من ليس بواجد لا يحل ذلك منه وفي قوله عليه السلام لان يمتلئ جوف احدكم قيحا حتى يريه خير له
من ان يمتلئ شعرا قيل له اراد الهجو والسب او هجو رسول الله صلعم فقال لو كان ذلك لكان حرام قليله وكثيره امتلا به الجوف
او نقص فتخصيصه بالامتلاء يدل على ان ما دونه بخلافه وان من لم يتجرد للشعر لم يتعرض لهذا الوعيد
والجواب انهما ان قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما وقد صرحا بالاجتهاد اذ قالا لو لم يدل على النفي لما كان
لتخصيص الذكر فائدة وهذا الاستدلال معرض للاعتراض كما سياتي وليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت
عصمته عن الخطا فيما يظنه باهل اللغة او بالرسول وان قالاه من نقل فلا يثبت هذا بقول الاحاد وبما
قد جامعه الكرخي وقد قال قوم لا تثبت اللغة بنقل ارباب المذاهب والاراء فانهم يميلون الى نصرة مذاهبهم
فلا يحصل الثقة بنقلهم المسلك الثاني ان الله تعالى قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال
صلى الله عليه لازيدن على السبعين فهذا يدل على ان حكم ما عدا السبعين بخلافه والجواب من اوجه
الاول ان هذا خبر واحد لا تقوم به الحجة في اثبات اللغة والاظهر انه غير صحيح لانه اعرف الخلق بمعاني
الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقولك للقائل اشفع او لا
تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك الثاني انه قال صلى الله عليه لازيدن على السبعين
ولم يقل ليغفر لهم فما كان ذلك لانتظار الغفران بل لعله كان لاستمالة قلوب الاحياء منهم لما راى من
المصلحة فيهم ولترغيبهم في الدين لا لانتظار الغفران بل لعله كان لاستمالة قلوب الاحياء منهم لما راى
من المصلحة فيهم ولترغيبهم في الدين لا لانتظار الغفران بل لعله كان لم يقع مع المبالغة في الياس وقطع
الطمع الثالث ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين دل على جواز المغفرة بعد السبعين او على وقوعها
فان قلتم على وقوعها فهو خلاف الاجماع وان قلتم على جوازها فقد كان الجواز ثابتا بالعقل قبل الاية فانتفى
الجواز مقيدا بالسبعين فالزيادة تبقى جوازها بدليل العقل لا بالمفهوم المسلك الثالث ان الصحابة
رضي الله عنهم قالوا الماء من الماء منسوخ برواية عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فلو لم يتضمن نفي الماء من غير الماء لما كان وجوبه بسبب اخر نسخا له فانه لم ينسخ وجوبه بالماء
بل انحصاره عليه واختصاصه به والجواب من اوجه الاول ان هذا نقل الاحاد ولا تثبت به اللغة
الثاني انه انما يصح عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة رضي الله عنهم فلعل ذلك مذهب لهم
بطريق الاجتهاد فلا يجب تقليدهم الثالث انه يحتمل انهم فهموا انه ان كل الماء من الماء فهموا من لفظ
الماء المذكور اولا العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء فجعلوا خبر التقاء الختانين نسخا
لعموم الاول لا لمفهومه ودليل خطابه وكل عام اريد به الاستغراق فالخاص بعده يكون نسخا لبعضه
وبقابلان وان اعترضنا الواضحة الرابع انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا ماء الا من ماء

تصريح

تصريح بطرفي النفي والاثبات كقوله صلى الله عليه لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور وروي انه صلى الله عليه
اتى باب رجل من الانصار فصاح به فلم يخرج ساعة ثم خرج وراسه يقطر ماء فقال صلى الله عليه عجلت عجلت
فلم تنزل فلا تغتسل فالماء من الماء وهذا تصريح بالنفي فرووا خبر التقاء الختانين ناسخا لما فهم من هذه الدلالة
الخامس انه قال صلى الله عليه في رواية انما الماء من الماء وقد قال بعض منكري المفهوم ان هذا الحصر والنفي
والاثبات وهذا لانه لا مفهوم للقب والماء اسم لقب فلعله ماخوذ من الحصر النفي دل عليه الالف واللام
او قوله انما ولم يقل احد من الصحابة ان المفهوم المنسوخ مفهوم هذا اللفظ فلعل المنسوخ عمومه او حصره المعلوم
لا بمجرد التخصيص والكلام في مجرد التخصيص المسلك الرابع قولهم ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنهما
ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم عن ذلك فقال هي صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهموا من بطلان تخصيص قوله تعالى ان خفتم قلنا لان الاصل الاتمام واستثني
حالة الخوف فكان الاتمام واجبا عند عدم الخوف بحكم الاصل لا بالتخصيص المسلك الخامس ان ابن
عباس رضي الله عنه فهم من قوله صلى الله عليه انما الربا في النسيئة نفي ربا الفضل وكذلك فهم من قوله
تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس انه ان كان له اخوان فلها الثلث وكذلك منع الاخوات لا ترث
مع الاولاد لقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وانه لما جعل لها
النصف بشرط عدم الولد دل على الانتفاء عند وجود الولد والجواب عنه من اوجه الاول ان هذا غاية
ان يكون مذهب ابن عباس ولا حجة فيه الثاني ان جميع الصحابة رضي الله عنهم خالفوا في ذلك
فان دل مذهبه عليه دل مذهبهم على نقيضه الثالث انه لم يثبت انه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ
بل دعا دفعه بدليل اخر وقرينة اخرى الرابع انه لعله اعتقد ان البيع اصله على الاباحة بدليل العقل
او عموم قوله تعالى واحل الله البيع فاذا كان النهي قاصرا على النسيئة كان الباقي حلالا بالعموم ودليل
العقل لا بالمفهوم الخامس انه روي انه صلى الله عليه قال لا ربا الا في النسيئة وهذا نص في النفي
والاثبات وقوله انما الربا في النسيئة ايضا تداقرب به بعض منكري المفهوم لما فيه من الحصر المسلك السادس
انه اذا قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه نفي الابيض فاذا قال اضربه اذا قام فهم المنع اذا لم يقم قلنا هذا
باطل بل الاصل منع الشراء والضرب الا فيما اذن والاذن قاصر فبقي الباقي على النفي وقولك انه
درك الفرق بين الابيض والاسود فمعناه الفرق اثبات ونفي ومستند النفي الاصل ومستند
الاثبات الاذن القاصر والذهن انما يتنبه للفرق عند الاذن القاصر على الاسود فانه يذكر
الابيض فيسبق الى الاوهام العامية ان ادراك الذهن لهذا الاختصاص والفرق من الذكر المختص
لكن احد طرفي الفرق حصل من الذكر والاخر كان حاصلا من الاصل فلم ذكره عند التخصيص فكان حصول
الفرق منه لا به فهذه مزلة القدم وهذا دقيق لاجله غلط الاكثرون ويدل عليه انه لو عرض على

البيع شاة وبقرة وسالم وغانم فقال اشتر غانما والشاة لسبق الى الذهن منه فرق بين غانم وسالم وبين البقرة والشاة
واللقب لا مفهوم له بالاتفاق عند كل محصل اذ قوله صلى الله عليه لا تبيعوا البر بالبر لا يدل على انتفاء الربا عن غير الاشياء
الستة بالاتفاق ولو دل لانحسم باب القياس فان القياس فائدته ابطال التخصيص وتعدية الحكم عن المنصوص
الى غيره لكن منزلة القسم ما ذكرناه وهو جار في كل ما يتضمن الاقتطاع من اصل ثابت كقوله انت طالق ان
دخلت الدار فانه لم تدخل الدار لم تطلق لان الاصل عدم الطلاق لا لتخصيص الدخول بدليل انه لو قال ان
دخلت فلست بطالق فلا يقع اذا لم تدخل لانه ليس الاصل وقوع الطلاق حتى يكون تخصيص النفي بالدخول
موجبا الرجوع الى الاصل عند عدم الدخول وهذا وافق المسلك السابع وعليه تعويل الاكثرين وهو السبب
الاعظم في وقوع هذا الوهم ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد ان يكون له فائدة فان استوت السائمة والمعلوفة
والثيب البكر والخطأ والعمد فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة الى البيان تعم القسمين فلا
دليل له الا اختصاص الحكم والا صار الكلام لغوا والجواب من اربعة اوجه الاول ان هذا عكس الواجب
فانكم جعلتم طلب الفائدة طريقا الى معرفة وضع اللفظ وينبغي ان يفهم اولا الوضع ثم تنبنى الفائدة عليه
فالعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع اما ان يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا الثاني ان مدار هذا الكلام اصلان
احدهما انه لا بد من فائدة للتخصيص والثاني انه لا فائدة الا اختصاص الحكم والنتيجة انه الفائدة اذن ويسلم الاول
من فائدة لكن الاصل الثاني وهو انه لا فائدة الا هذا غير مسلم فلعل فيه فائدة فليست الفائدة محصورة في هذا
بل البواعث على التخصيص كثيرة واختصاص الحكم احد البواعث فان قيل لو كان له فائدة او عليه باعث سوى
اختصاص الحكم لعرفناه قلنا ولم قلتم ان كل فائدة فينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها
فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ فمراد هذا الدليل هو الجهل بفائدة اخرى الثالث
وهو تمام النظر على هذا المسلك ان تخصيص اللقب لا يقول به محصل ثم تطلبوا الفائدة فيه فاذا خصص الاشياء
الستة في الربا وعم الحكم المكيلات او المطعومات كلها او خصص الغنم بالزكاة مع وجوبها في البقر والابل فما
سببه مع استواء الحكم فيقال لعل اليه داع من سؤال او حاجة او سبب لا نعرفه فليكن كذلك في تخصيص
الوصف الرابع ان لتعليق الحكم بالصفة الخاصة فوائد الاولى انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد
مجال فاراد تخصيص بعض الالقاب والاوصاف بالذكر ان يعرض المجتهدين لنيل فضيلة الاجتهاد ويتوفر
دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باتباعهم وتناظرهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم
رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال الثانية انه لو قال في الغنم زكاة لم تخصص
السائمة لجاز للمجتهد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي يقتضي له تخصيص السائمة لتقابل المعلوفة
عليها ان راها في معناها او لا تلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد وكذلك لو قال لا تبيعوا الطعام
بالطعام ربما ادى اجتهاد مجتهد الى اخراج البر والتمر قمحا على الاوجه لاخراجه فنزل ما هو موكول الى

الاجتهاد

الاجتهاد لا سيما ولو ذكر الطعام او الغنم وهو لفظ عام عند الواقفية محتمل للعموم والمعلوفة خاصة والسائمة
خاصة فاخراج المخصوص عن محل التوقف والشك ورد الباقي الى الاجتهاد لما راى فيه من اللطف والصلاح
الثالثة ان يكون الباعث على التخصيص للاشياء الستة عموم وقوع او خصوص سؤال او وقوع واقعة
او اتفاق معاملة فيها خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا يوجب انزاله منزلة علمنا
بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه فكذلك في الاوصاف المسلك الثامن قولهم ان التعليق
بالصفة كالتعليق بالعلة وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة والانتفاء بانتفائها قلنا والجواب ان
الخلاف في العلة والصفة واحد فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها اما انتفاؤه بانتفائها فلا بل
يبقى عند انتفاء العلة على ما يقتضيه الاصل وكيف وعندنا يجوز تعليق الحكم بعلتين فلو كان ايجاب القتل
بالردة نافيا للقتل عند انتفائها لكان ايجاب القصاص نفيا لذلك النفي بل فائدة ذكر العلة معرفة العلة
فقط وليس من فائدته ايضا تعدية العلة من محلها الى غير محلها فان ذلك انما يعرف بورود التعبد بالقياس ولولاه
لكان قوله حرمت الخمر لشدتها لا يوجب تحريم النبيذ المشتد بل يجوز ان تكون العلة شدة الخمر خاصة الى
ان يرد دليل تعبد باتباع العلة وترك الالتفات الى المحل المسلك التاسع استدلالهم بتخصيصات
من الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات وسبيل الجواب عن جميعها
ان ذلك اما انتفاؤها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة ولهذا لما ذكروه على ما قالوه امثلة تخصيصات
في الكتاب والسنة لا اثر لها على نقيضه كقوله تع ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الصيد اذ يجب على الخاطئ وقوله
تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة اذ يجب على المتعمد عند الشافعي رحمه وقوله تع فليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلاة ان خفتم وقوله تع في الخلع وان خفتم شقاق بينهما وقوله صلى الله عليه ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها الى امثال له لا تحصى

القول في درجات دليل الخطاب

اعلم ان توهم النفي من الاثبات على مراتب ودرجات وهي ثمان الرتبة الاولى وهي ابعدها وقد اقر ببطلانه
كل محصل من القائلين بالمفهوم وهو مفهوم اللقب كتخصيص الاشياء الستة في الربا الرتبة الثانية
الاسم المشتق الدال على جنس كقوله صلى الله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام وهذا ايضا يظهر الحاقه
باللقب لان الطعام لقب لجنسه وان كان مشتقا مما يطعم اذ لا يدرك تفرقة بين قوله في الغنم زكاة او
في النعم زكاة او في الماشية زكاة وان كانت الماشية مشتقة مثلا الرتبة الثالثة تخصيص الاوصاف
التي تطرى وتزول كقوله الثيب احق بنفسها والسائمة تجب فيها الزكاة ولا حيلة ان السوم
يطرى ويزول وربما تقاضى الذهن طلب باعث التخصيص واذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم وهذا
ايضا ضعيف عندنا والجهل بعدم معرفة الباعث على التخصيص الرتبة الرابعة ان يذكر الاسم العام
ثم يذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال في الغنم السائمة زكاة وكقوله من باع

خلة سوى نفيها السايم واقتلوا المشركين الحربيين فانه ذكر الحربية والمشركين وهي عامة فلو كان الحكم يعمها لما
انشاء تعلية استدراكا لكن الصحيح انه يجوز هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له فيرجع حاصل الكلام الى طلب
سبب لاستدراك ويجوز ان يكون له سبب سوى الحكم اختصاص لم نعرفه ووجه التفاوت بين هذه الصور
ان تخصيص اللقب يمكن حمله على انه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ولذلك ذكر الاشياء الستة فهذا احتمال
وهو الغفلة عن غير المنطوق به والغفلة من البليغ عند التعرض للتقسيم بعيد لان ذكر الصفة يذكرهما
يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم اظهر وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال
بالكلية وظهر احتمال المفهوم لانحسام احد الاحتمالات الباعثة على التخصيص لكن وراء هذا احتمالات
داعية الى التخصيص وان لم نعرفها فلا نحكم بما لا نعلم وننظر الى لفظه ومن تعرض للغنم السائمة والمعلوفة
الموبقة فهو ساكت عن المعلوفة وغير الموبقة كما لو قال في السائمة وفي الموبقة وكما لو قال في سائمة الغنم زكوة
الرتبة الخامسة الشرط وذلك ان يقول ان كان كذا فافعل كذا واذا جاءكم كريم قوم فاكرموه وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن وقد ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم الى ان هذا يدل على النفي و
الذي ذهب اليه القاضي انكاره وهو الصحيح عندنا لانه من قبيل ساق ما سبق لان الشرط يدل على ثبوت الحكم
عند وجود الشرط فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط اي لا يدل على وجوده عند عدم الشرط
اما ان يدل على عدمه عند العدم فلا وفرق بين ان لا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر وبين ان
يدل على النفي فيتغير عما كان والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال
احكم بالمال للمدعي ان كان له بينة واحكم بالمال ان شهد له شاهدان لا يدل على نفي الحكم بالاقرار واليمين
والشاهد ولا يكون الامر بالحكم بالاقرار والشاهد واليمين نسخا له ورفعا للنفي اصلا ولهذا المعنى
جوزناه بخبر الواحد وقوله تع وان كن اولات حمل انكر ابو حنيفه رضي الله عنه مفهومه لما ذكرناه وتحقيق
ان يوافق الشافعي رة في هذه المسئلة وان خالفناه في المفهوم من حيث ان انقطاع ملك النكاح يوجب
سقوط النفقة الا ما استثني والحامل هي المستثنى فبقي الحايل على اصل المعنى وانتفت نفقتها لا
بالشرط لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة الرتبة السادسة قوله صلى الله عليه انما الماء من
الماء وانما الشفعة فيما لم يقسم وانما الولاء لمن اعتق وانما الربا في النسيئة وانما الاعمال بالنيات و
هذا قد انكره اصحاب ابي حنيفه وبعض المنكرين للمفهوم على نكارة وقالوا انه اثبات فقط لا يدل على
الحصر واقر القاضي بانه ظاهر في الحصر محتمل للتاكيد اذ قوله تع انما الله اله واحد وانما يخشى الله من
عباده العلماء يشعر بالحصر ولكن قد يقول انما النبي محمد وانما العالم في البلد زيد ويريد به الكمال و
التاكيد وهذا هو المختار عندنا ايضا لكن خصص القاضي هذا بقوله انما ولم يطرده في قوله الاعمال
بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم والعالم في البلد زيد وعندنا ان هذا

يلحق

يلحق بقوله انما وان كان دونه في القوة لكنه ظاهر في الحصر ايضا فانا ندرك تفرقة بين قول القايل زيد
صديقي وبين قوله صديقي زيد وبين قوله زيد عالم وبين قوله العالم زيد وهذا التحقيق وهو ان الخبر
لا يجوز ان يكون اخص من المبتدا بل ينبغي ان يكون اعم منه او مساويا له فلا يجوز ان يقول الحيوان
انسان ويجوز ان يقول الانسان حيوان فاذا جعل زيدا مبتدا وقال زيد صديقي جاز ان تكون الصداقة
اعم من زيد وزيد اخص من الصديق لان المبتدا يجوز اخص من الخبر اما اذا جعل الصديق مبتدا فقال
صديقي زيد فلو كان له صديق اخر كان المبتدا اعم من الخبر والخبر اخص وكان كقوله اللون سواد
والحيوان انسان وذلك ممتنع وان كان عكسه جايزا فان قيل يجوز ان يقول صديقي زيد وعمرو
ايضا قالوا الولاء لمن اعتق ولمن كاتب ولمن باع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا نقضا له قلنا هو
للحصر بشرط ان لا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره كما ان العشرة لمعناها بشرط ان لا يتصل
بها الاستثناء وقوله اقتلوا المشركين ظاهر في الجميع بشرط ان لا يقول الا زيدا الرتبة السابعة مد الحكم
الى غاية بصيغة الى وحتى كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
وقوله تع حتى يعطوا الجزية عن يد فقد اصر على انكار هذا اصحاب ابو حنيفه وبعض المنكرين للمفهوم
وقال هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعد الغاية فيبقى على ما كان قبل النطق واقر القاضي
بهذا لان قوله تع حتى تنكح وحتى يطهرن ليس كلاما مستقلا فان لم يتعلق بقوله ولا تقربوهن
ولا تحل فيكون لغوا من الكلام وانما يصح لما فيه من اضمار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهن وحتى
تنكح فتحل ولهذا يقبح الاستفهام اذا قال لا تعط زيدا حتى يقوم فلو قال فاعطه اذا قام فلا يحسن
اذ معناه اعطه اذا قام ولان الغاية نهاية والنهاية للشي مقطعه فان لم يكن مقطعا فلا يكون نهاية
فانه اذا قال اضربه حتى يتوب فلا يحسن معه ان يقول وهل اضربه اذا تاب وهذا وان كان له
ظهور ما ولكن لا ينفك من تطرق احتمال ان يقال كل ماله ابتدا فغايته مقطع البداية ويرجع الحكم
بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا او ممدودا الى الغاية المذكورة ويكون
ما بعد الغاية كما قبل البداية فاذن هذه الرتبة اضعف في الدلالة على النفي مما قبلها الرتبة الثامنة
لا عالم في البلد الا زيد وهذا قد انكره غلاة منكري المفهوم وقالوا هذا نطق بالمستثنى منه وسكوت
عن المستثنى فما خرج بقوله الا فمعناه انه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصورا على الباقي وهذا
ظاهر البطلان لان هذا صريح في التوحيد والاثبات في قوله لا اله الا الله ولم يقتصر على النفي بل اثبت
الالهية لله ونفاها عن غيره ومن قال لا عالم الا زيد ولا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار فقد نفى
واثبت قطعا وليس كذا قوله صلى الله عليه لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بشهود ولا تبيعوا البر
بالبر الا سواء بسواء فان هذه صيغة الشرط ومقتضاها نفي المنفي عند انتفاء الشرط اما وجوده

عند وجود الشرط فليس منطوقا به بل تفسد الصلوة مع الطهارة بسبب اخر وكذا النكاح مع الولي والشهود
والبيع مع المساواة وهذا امر وفق قاعدة المفهوم فان اثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على انتفائه
عند انتفائه بل يبقى كما كان قبل النطق وكذلك نفيه عند انتفاء شي لا يدل على اثباته عند ثبوت ذلك
الشي بل يبقى كما كان قبل النطق ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء فقط بخلاف قوله لا اله الا الله
ولا عالم الا زيد فانه اثبات ورد على النفي والاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وقوله لا
صلوة الا بطهور ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلوة فقط وقوله الا بطهور ليس اثباتا للصلوة بل للطهور والله
لم يتعرض له في الكلام فلم يفهم منه الشرط مسئلة القايلون بالمفهوم اقروا بانه لا مفهوم لقوله تعالى
وان خفتم شقاق بينهما ولا لقوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها لان الباعث على التخصيص
العادة فان الخلع لا يجري الا عند الشقاق والمراة لا تنكح نفسها الا اذا ابى وليها وكذلك القايلون
بمفهوم اللقب قالوا لا مفهوم لقوله صلى الله عليه وسلم صبوا عليه ذنوبا وليستنج بثلثة احجار لانه ذكرها
لكونها غالب البين واذا كان يسقط المفهوم بمثل هذا الباعث فحيث لم يظهر لنا الباعث احتمل ان
يكون ثم باعث لم يظهر لنا فكيف ينبني نفي الحكم على عدم ظهور الباعث لنا فان قيل فلو انتفى الباعث
المخصص في علم الله تعالى واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت واستويا في الذكر فلم يكن احدهما
بالذكر فان جوز ثم فهو نسبة له الى اللغو والعبث وكان كقوله تجب الصلوة على الطويل الابيض فقلنا
هل تجب على القصير الاسود فقال نعم قلنا فلم خصصت هذا بالذكر فقال بالتشهي والتحكم فلا
شك في انه ينسب الى خلاف الجد ويصير ذلك الكلام ملعبة ويضحك منه كما يقول القايل اليهودي
اذا مات لا يبصر فيكون ذلك هزوا قلنا هذا ان هذا دليل ان لم يكن باعث فاذا لم يظهر فا
الاصل عدمه اما اسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به دفع للدلالة
بالوهم قلنا ما ذكرتموه مسلم وهذا انما جار في تخصيص اللقب واليهودي اسم لقب فاستقبح تخصيصه
ولا مفهوم للقب لان ذلك يحسم سبيل القياس وانما اسقط مفهوم اللقب لانه ليس فيه دلالة
من حيث اللفظ هو نطق بشي وسكوت عن شي فيبقى ان يقال فلم سكت عن البعض ونطق با
لبعض فنقول لا ندري فان ذلك يحتمل ان يكون بسبب اختصاص الحكم ويحتمل ان يكون لسبب
اخر فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم فكذلك تخصيص الوصف ولا فرق قلنا لسنا ندفع
الدليل بالوهم بل الخصم يبني الدليل على الوهم فانه ما لم تنتف ساير البواعث لا يتعين باعث
اختصاص الحكم وتقدير انتفاء البواعث لا يعين باعث اختصاص الحكم وتقدير انتفاء البواعث
وهم مجرد اما قول القايل اليهودي اذا مات لا يبصر فليس استقباحه للتخصيص بل لانه ذكر
ما هو جلي فانه اذا قال الانسان اذا مات لا يبصر والحيوان اذا مات لم يبصر استقبح ذلك

لانه تعرض لما هو واضح في نفسه فان تعرض لمشكل فلا يستقبح التخصيص في كل مقام كقوله العبد اذا وقع في الحج
لزمته الكفارة فهذا لا يستقبح وان شاركه الحر وكقوله الانسان لا يتحرك الا بالارادة ولا يبصر الا بعين
فلا يستقبح وان كان ساير الحيوانات تشاركه في ذلك هذا تمام التحقيق في المفهوم وبه تمام النظر في الفن
الثاني وهو اقتباس الحكم من اللفظ من حيث معناه ومعقوله وهو القياس والقول فيه طويل فنرى
ان نلحق باخر الفن الثاني القول في فعل النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته ووجه دلالته على الاحكام فانه قد يظن انه نازل
منزلة القول في الدلالة ثم بعد الفراغ منه نخوض في الفن الثالث وهو شرح القياس القول في
دلالة افعال الرسول صلى الله عليه وسلم وسكوته واستبشاره وفيه فصول الفصل
الاول في دلالة الفعل ونقدم عليه مقدمة في عصمة الانبياء صلوات الله عليهم فنقول لما ثبت ببرهان
العقل صدق الانبياء وتصديق الله تعالى اياهم بالمعجزات فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو ممتنع عليهم بدليل العقل
ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكتمان رسالة الله تعالى والكذب والخطا والغلط فيما
يبلغ او التقصير في التبليغ او الجهل بتفاصيل الشرع الذي امر بالدعوة اليه اما ما يرجع الى مقارفة الذنب
فيما يخصه عليه السلام ولا يتعلق بالرسالة فلا يدل على عصمتهم منه دليل العقل بل دليل التوقيف والاجماع
وقد دل على عصمتهم ايضا من الكباير وعصمتهم ايضا عما يصغر اقدارهم من القاذورات كالسرقة والزنا و
اللواط اما الصغاير فقد انكرها جماعة وقالوا الذنوب كلها كباير فاوجبوا عصمتهم عنها والصحيح ان من الذنوب
صغاير وهي التي تكفرها الصلوات الخمس واجتناب الكباير كما ورد به الخبر وكما قررنا حقيقته في كتاب
التوبة من كتاب احياء علوم الدين فان قيل لم لم تثبت عصمتهم بدليل العقل لانهم لو لم يعصموا لنفرت
قلوب الخلق منهم قلنا لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفر فقد كانت الحرب سجالا بينه وبين الكفار
وكان تنفر به قلوب قوم ولم يعصم عنه وان ارتاب المبطلون مع انه حفظ عن الخط والكتابة كيلا يرتاب
المبطلون وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ كما قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما
انت مفتر وجماعة بسبب المتشابهات فقالوا كان يقدر على كشف الغطاء لو كان نبيا ليتخلص الناس عن
ظلمات الجهل والخلاف كما قال تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وهذا لان نفي
المنفرات ليس شرطا لدلالة المعجزة هذا حكم الذنوب اما النسيان والسهو فلا خلاف في جوازه عليهم فيما
يخصهم من العبادات ولا خلاف في عصمتهم فيما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة فانهم كلفوا تصديقهم
جزما ولا يمكن التصديق مع تجويز الغلط وقد قال قوم يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد لكن
لا يقر عليه وهذا على مذهب من يقول المصيب من المجتهدين واحد اما من قال كل مجتهد مصيب فلا
يتصور الخطا عنده في اجتهاد غيره فكيف في اجتهاده ورجعنا الى المقصود وهو افعاله صلى الله عليه وسلم فان عرف
بقوله انه تعاطاه بيانا للواجب كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او نعلم بقرينة

فقال انه امضا لحكم ما نزل كقطعه يد السارق من الكوع فهو دليل وبيان وما عرفنا انه خاصية فلا يكون دليلا في حق
غيره اما ما لم يقترن به بيان في نفي ولا اثبات فالصحيح عندنا انه لا دلالة له بل هو متردد بين الاباحة والندب
والوجوب وبين ان يكون مخصوصا به وبين ان يشاركه غيره ولا يتعين واحد من هذه الاقسام الا بدليل زايد بل
يحتمل الحظر ايضا عند من يجوز عليهم الصغاير وقال قوم انه على الحظر وقال قوم انه على الاباحة وقال قوم على الندب
وقال قوم على الوجوب ان كان في العبادات وان كان في العادات فعلى الندب ويستحب التاسي به وهذه تحكمات
لان الفعل لا صيغة له وهذه الاحتمالات متعارضة ونحن نفرد كل واحد بالابطال اما ابطال الحمل على الحظر
فهو ان هذا خيال من راى الافعال قبل ورود الشرع على الحظر فقال وهذا الفعل لم يرد فيه شرع ولا يتعين
بنفسه لا اباحة ولا وجوب فيبقى على ما كان قبل الشرع ولقد صدق في قوله يبقى على ما كان واخطا في قوله
ان الافعال قبل الشرع على الحظر وقد ابطلنا ذلك ويعارضه قول من قال انها على الاباحة وهو اقرب من
الحظر ثم يلزم منه تناقض وهو ان ياتي بفعلين متضادين في وقتين فيؤدي الى ان يحرم الشي وضده
وهو تكليف محال اما ابطال الاباحة فهو انه ان اراد انه اطلق لنا مثل ذلك فهو تحكم لا يدل عليه سمع ولا عقل
وان اراد ان الاصل في الافعال نفي الحرج فيبقى على ما كان قبل الشرع فهو حق وقد كان كذلك قبل فعله
فلا دلالة اذن لفعله اما ابطال الحمل على الندب فانه تحكم اذ لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندبا فلا يحمل
على الندب لاحتمال كونه واجبا بل لاحتمال كونه مباحا وقد تمسكوا بثلث شبه الشبهة الاولى ان فعله صلى الله
عليه يحتمل الوجوب والندب والندب اولى لرجحانه قلنا لا بل الاباحة اولى لرجحانه ثم انما يصح ما ذكروه
لو كان الندب داخلا في الوجوب ويكون الوجوب ندبا وزيادة وليس كذلك اذ يدخل جواز الترك في
حد الندب دون حد الواجب واقربهما قول الحمل على الندب لا سيما في العبادات واما في العادات فلا وقول
من حمله على الاباحة لا بمجرد العقل ولكن نعلم ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعتقدون في كل فعل له انه
جائز ويستدلون به على الجواز ويدل هذا على نفي الصغاير عنه فكانوا يتبركون بالاقتداء به في العادات
لكن هذا ايضا ليس بقاطع اذ يحتمل ان يكون استدلالهم بذلك مع قراين نحسمت بقية الاحتمالات ولا سيما
فمجرد الفعل دون قرينة ولا شك في ان ابن عمر رضي الله عنهما لما راه صلى الله عليه مستقبل بيت المقدس
في قضاء حاجته استدل به على كونه مباحا اذا كان في بيت لانه كان في البيت ولم يعتقد انه ينبغي ان يقتدى
به فيه لانه خلا بنفسه فلم يكن يقصد اظهاره ليعلم بالقرينة فضعف الدعوة الى الاقتداء به فتبين من هذا
انهم اعتقدوا ان ما فعله مباح وهذا يدل على انهم لم يجوزوا عليه الصغاير وانهم لم يعتقدوا الاقتداء في
كل فعل بل ما يقترن به قرينة تدل على ارادة البيان بالفعل الشبهة الثانية التمسك بقوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة فاخبر ان لنا التاسي به ولم يقل عليكم التاسي فيحمل على الندب لا على الوجوب
قلنا الاية حجة عليكم لان التاسي به في ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه فان اوقعه واجبا او مباحا

اذا اوقعناه على وجه الندب لم نكن مقتدين به كما انه اذا اوقعه ندبا واوقعناه واجبا خالفناه
فلا سبيل الى التاسي به قبل معرفة قصده ولا نعرف قصده الا بقوله او بقرينة ثم نقول اذا انقسمت
افعاله الى الواجب والندب ولم يكن من حمل الكل على الوجوب متاسيا فمن حمل الكل على الندب ايضا لا يكون
متاسيا بل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفعل ما لا يدرى فمن فعل ما لا يدرى انه على اي وجه فعله لم يكن
متاسيا اما ابطال الحمل على الوجوب ولهم شبه الشبهة الاولى قولهم لا بد من وصف فعله بانه حق
وصواب ومصلحة ولولا ما اقدم عليه ولما تعبدنا به قلنا جملة ذلك مسلمة لكن في حقه صلى الله
عليه خاصة يخرج به عن كونه محظورا وانما الكلام في حقنا وليس يلزم الحكم بان ما كان في حقه
حقا وصوابا ومصلحة كان في حقنا كذلك بل لعله مصلحة بالاضافة الى صفة النبوة او صفة هو
مختص بها ولذلك خالفنا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات بل اختلف المقيم والمسافر
والحائض والطاهر في الصلوات فلم يمتنع اختلاف النبي والامة الشبهة الثانية انه صلى الله عليه
نبي وتعظيم النبي واجب والتاسي به تعظيم قلنا تعظيم الملك في ان لا ننقاد له فيما يامر وينهى لا في التربع انما
تربع والجلوس على السرير اذا جلس على السرير بل لو قعد الرسول صلى الله عليه وسلم شيئا لم يكن تعظيمه في ان نقعد
مثل ما قعده ولو طلق او باع او اشترى لم يكن تعظيمه في التشبه به الشبهة الثالثة انه لو لم نتابع في افعاله
صلى الله عليه لجاز ان لا نتابع في اقواله وذلك تصغير لقدره وتنفير للقلوب عنه قلنا هذا هذيان لان
المخالفة في القول عصيان له وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في اقواله لا في افعاله لان قوله يتعدى الى غيره وفعله قاصر
عليه واما التصغير فقد بينا انه لا التفات اليه ولو كان ترك التشبه به تصغيرا لكان تركنا للرسالة
وتركنا نكاح تسع نسوة بل تركنا دعوى النبوة تصغيرا فاستبان ان هذه خيالات وان التحقيق ان
الفعل متردد كما ان اللفظ المشترك كالقرء والجون متردد فلا يجوز حمله على احد الوجوه الا بدليل زايد
الشبهة الرابعة تمسكهم بايات كقوله تعالى فاتبعوه فان ذلك يعم الاقوال والافعال كقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره وقوله وما اتاكم الرسول فخذوه وامثاله وجميع ذلك يرجع الى قبول اقواله
وغايته ان يعم الاقوال والافعال وتخصيص العموم ممكن ولذلك لم يجب على الحائض والمريض موافقته
مع انهم مامورون بالاتباع والطاعة الشبهة الخامسة وهي اظهرها تمسكهم بفعل الصحابة رضي الله عنهم
وهو انهم واصلوا الصيام لما واصل صلى الله عليه وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وامرهم عام الحديبية
بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكا الى ام سلمة رضي الله عنها فقالت اخرج اليهم فاذبح واحلق ففعل فذبحوا
وحلقوا متسارعين وانه خلع خاتمه فخلعوا وبان عمر رضي الله عنه كان يقبل الحجر ويقول اني لاعلم
انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وبانه صلى الله عليه قال
في جواب من سال ام سلمة عن قبلة الصايم فقال الا اخبرتيه اني اقبل وانا صايم وكذلك الصحابة رضي الله عنهم

منهم بإجماعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك والجواب من وجوه الاول ان هذه اخبار احاد وكلا لا يثبت القياس وخبر الواحد
الا بدليل قاطع فكذلك هذا لانه اصل من الاصول الثاني انهم لم يتبعوه صلى الله عليه في جميع افعاله
عباداته فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة الثالث
وهو المحقق ان اكثر هذه الاخبار يتعلق بالصلوة والحج والصوم والوضوء وكان صلى الله عليه
قد بين لهم ان شرعه وشرعهم فيه سوا فقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وعلمهم
الوضوء وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء قبلي واما الوصال فانهم ظنوا لما امرهم بالصوم واشتغل
معهم به انه قصد بفعله امتثال الواجب فبانه فرد عليهم ظنهم وانكر عليهم الموافقة وكذلك في قبلة الصائم
ربما كان قد تبين لهم مساواة الحكم في المفطرات وان شرعه شرعهم وكذلك الاحداث كان قد تقدم
مساواة الحكم فهو لا بمجرد حكاية الفعل كيف وقد نقل انه قال صلى الله عليه وسلم اذا التقا الختانان فقد وجب
الغسل واما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع صلى الله عليه احبوا موافقته لاعتقادهم وجوبه عليهم
او توهموا انه لما ساواهم في سنة الختم فيساويهم في سنة الخلع فان قيل الاصل انما ثبت في حقه
عام الا ما استثنى قلنا لا بل الاصل انما ثبت في حقه فهو خاص الا ما عممه فان قيل التعميم اكثر فليتنزل
عليه قلنا ولم يجب التنزيل على الاكثر واذا اشتبهت اخت بعشر اجنبيات فالاكثر حلال ولا يجب الحاق
به كيف والمباحات من المندوبات فليلحق بها اذ المندوبات اكثر من الواجبات فليلحق بها بل يحتمل ما
قال القائل المحظورات اكثر من الواجبات فليلحقه عليها الفصل الثاني في تنبيهات متفرقة في
احكام الافعال الاول ان قال قائل اذا نقل الينا فعله صلى الله عليه فما الذي يجب على المجتهد ان يبحث
عنه قلنا لا يجب الا امر واحد وهو ان يبحث عنه انه ورد بيانا لخطاب عام او تنفيذ الحكم لازم عام يجب
علينا اتباعه وليس كذلك فيكون قاصرا عليه فان لم يقم دليل على كونه بيانا لحكم عام فالبحث عن
كونه ندبا او واجبا او مباحا او محظورا او قضاء او اداء او موسعا او مضيقا فلا يجب بل هو زيادة
درجة وفضل في العلم يستحب للعالم ان يعرفه فان قيل كم اصناف ما يحتاج الى البيان سوى الفعل
قلنا كل ما يتطرق اليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول عن وضعه والمنقول بتصرف الشرع والعام
المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتاويل ونسخ الحكم بعد استقراره ومعنى القول المجمل انه للندب
او للوجوب وانه على الفور او على التراخي وانه للتكرار او المرة الواحدة والجمل المعطوفة اذا اعقبت
باستثناء وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال فالفعل من جملة ذلك فان قيل فان بين النبي فعله
ان فعله ندبا هل يكون واجبا قلنا نعم هو من حيث انه بيان واجب لانه تبليغ للشرع ومن حيث انه
فعل ندب وذهب بعض القدرية الى ان بيان الواجب واجب وبيان الندب ندب وبيان المباح

صح

مباح ويلزم على ذلك ان يكون بيان المحظور محظورا واذا كان بيان المحظور واجبا فلم لا يكون
بيان الندب والمباح واجبا وهي احكام الله تعالى على عباده والرسول صلى الله عليه وسلم مامور بالتبليغ وبيانه بالقول
او الفعل وهو مخير بينهما فاذا اتى باحدهما فقد اتى بالواجب فيكون فعله واقعا عن الوجوب فان قيل
بم نعرف كون فعله صلى الله عليه بيانا قلنا اما بصريح قوله وهو ظاهر او بقراين وهي كثيرة احداها
ان يرد خطاب مجمل ولم يبينه بقوله الى وقت الحاجة ثم فعل عند الحاجة والتنفيذ الحكم فعلا صالحا
للبيان فنعلم انه بيان اذ لو لم يكن لكان مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك ممتنع عقلا عند قوم
سمعا عند قوم وكونه غير واقع متفق عليه لكن كون الفعل متعينا للبيان يظهر للصحابة رضي الله عنهم
اذ علموا عدم البيان بالقول ما نحن فيه فيجوز ان يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا فيكون الظاهر عندنا ان
الفعل بيان كقطعه يد السارق من الكوع وتيممه الى المرفقين بيانا لقوله فاقطعوا ايديهما ولقوله فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه الثانية ان ينقل فعل غير مفصل كمسحه عليه السلم براسه واذنيه من غير تعرض
لكونه بماء جديد ثم ينقل انه اخذ لاذنيه ماء جديدا فحينئذ في الظاهر يزيل الاحتمال عن الاول لكن يحتمل
ان الواجب ماء واحد والمستحب ماء جديد فيكون احد الفعلين محمولا على الاقل والاخر على الاكمل الثالث
ما لزمه فيكون بيانا لكونه منسوخا في حقه اما في حق غيره فلا يثبت النسخ الا ببيان الاشتراك في الحكم
نعم لو ترك غيره بين يديه فلم ينكر مع معرفته فيدل على النسخ في حق الغير الرابعة اذا اتى بسارق
ثمرا او ما دون النصاب فلم يقطع فيدل على تخصيصه الاعم لكن هذا بشرط ان يعلم انتفاء شبهة اخرى
تدرأ القطع لو اتى بسارق سيف فلم يقطعه فلا يبين لنا سقوط القطع في السيف ولا في الحديد
لكن يبحث عن سببه فكذلك الثمر وما دون النصاب وكذلك تركه القنوت والتسمية والتشهد
الاول مرة واحدة لا يدل على نسخ انحمل على نسيان ودل على بيان جواز الترك للسنة وان فعل ما
دل على عدم الوجوب وكذلك لو ترك التحية مكشوفة دل على انه ليس من العورة الخامسة اذا
فعل في الصلوة ما لو لم يكن واجبا لافسد الصلوة دل على الوجوب كزيادة ركوع في الخسوف
كحمل امامة في الصلوة يدل على ان الفعل القليل لا يبطل فانه فعل قليل هذا مع قوله صلى الله عليه
صلوا كما رايتموني اصلي يكون بيانا في حقنا السادسة اذا امر الله تعالى بالصلوة واخذ الجزية
والزكوة مجملا ثم انشأ الصلوة وابتدأ باخذ الجزية فيظهر كونه بيانا وتنفيذا لكن ان لم يكن
الحاجة متنجزة بحيث لا يحتمل تاخير البيان فلا يتعين لكونه بيانا بل يحتمل ان يكون فعلا امر به خاصة
في ذلك الوقت فاذا لا يصير بيانا للحكم العام الا بقرينة اخرى السابعة اخذه مالا من فعل فعلا
او اتباعه به ضربا او نوع عقوبة خاصة يعلم بقرينة على ان من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك
المال لانه وان تقدم ذلك الفعل فلم يتعين لكونه موجبا لاخذ المال فانه لا يمنع وجود سبب اخر هو

المقتضى للمال او العقوبة اما قضاء على من فعل فعلا بعقوبة او مال كقضائه على الاعرابي باعتاق رقبة يدل على انه
موجب لذلك الفعل لان الراوي لا يقول قضا على فلان بكذا الا بعد معرفة السببية بالقرينة
فان قيل فاذا فعل فعلا وكان بيانا ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة
قلنا اما الهيئة والكيفية فنعم واما الزمان والمكان فهو كتغير السماء ومحوها فلا مدخل له في الاحكام
الا ان يكون الزمان والمكان لائقا به بدليل دل عليه كاختصاص الحج بعرفات والبيت واختصاص
الصلوات باوقات لانه لو اتبع المكان للزم مراعاة تلك الزاوية بعينها ووجب اعادة فعلها والوقت قد
انقضى فلا يمكن اعادته وما بعده من الاوقات ليس مثلا فيجب اعادة الفعل في الزمان الماضي وهو
مح وقد قال قوم ان تكرر فعله في مكان واحد وزمان واحد دل على الاختصاص مع الامكان وهو فاسد لما
سبق ذكره فان قيل ان كان فعله بيانا فتقريره على الفعل وسكوته عليه وتركه الانكار او استبشاره
بالفعل او مدحه له هل يدل على الجواز فهل يكون بيانا قلنا نعم سكوته مع المعرفة وتركه الانكار دليل
على الجواز اذ لا يجوز له ترك الانكار لو كان حراما ولا يجوز له الاستبشار بالباطل فيكون دليلا على
الجواز كما نقل في قائمة القيافة وانما تسقط دلالته عند من يحمل ذلك على المعصية ويجوز عليه الصغيرة
ونحن نعلم اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على انكار ذلك واحالته فان قيل لعله امتنع من الانكار مانع
لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله او بلغه الانكار ثم لم ينجع فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا
مانعا لان من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه ولم ينجع فيه فيلزمه اعادته
وتكراره كيلا يتوهم نسخ التحريم فان قيل فلم لم يجب عليه ان يطوف صبيحة كل سبت واحد على اليهود
والنصارى اذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم قلنا لانه علم انهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق
انه مصر على تكفيرهم دائما فلم يكن ذلك مما توهم النسخ بخلاف مجوسيين بين يديه صلى الله عليه مرة
واحدة او مرات فان السكوت عنه يوهم النسخ الفصل الثالث في تعارض الفعلين فنقول
معنى التعارض التناقض فان وقع في الخبر وجب كون احدهما كذبا فلذلك لا يجوز التعارض في
الاخبار من الاخبار من الله ورسوله صلى الله عليه وان وقع في الامر والنهي والاحكام فيتناقض من التعارض
فيرفع الاخير الاول ويكون نسخا وهذا مقصود واذا عرفت ان التعارض هو التناقض فلا يتصور
في الفعل لانه لا يبعد فرض الفعلين في زمانين او في شخصين فيمكن الجمع بين وجوب احدهما وتحريم
الاخر فلا يتعارض فان قيل في القول ايضا لا يتناقض اذ يصح القولان في حالتين وانما يتناقض
حكمهما فكذلك يتناقض حكم الفعلين قلنا انما يتناقض حكم القولين لان القول الاول اقتضى حكما
دائما فقطع القول الثاني دوامه والفعل لا يدل اصلا على حكم ولا على دوام حكم نعم لو اشعرنا الشارع
صلى الله عليه وسلم بانه يريد بمباشرة فعل بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك الفعل بعده كان ذلك

نسخا

نسخا وقطعا للدوام لحكم ظهر بالفعل مع تقدم الاشعار فهذا القدر ممكن اما التعارض بين القول والفعل فيمكن
بان يقول قولا يجب على امته فعلا دائما واشعرهم بان حكمه فيه حكمهم ابتداءه والتزامهم ثم فعل خلافه او سكت
على خلافه كان الاخير نسخا وان اشكل التاريخ وجب طلبه والا فهو متعارض كما روي انه صلى الله عليه قال
في السارق ان سرق خامسا فاقتلوه ثم اتي بمن سرق خامسا فلم يقتله فهذا ان تاخر فهو نسخ القول وان
تاخر القول فهو نسخ ما دل عليه الفعل وقال قوم اذا تعارضا واشكل التاريخ يقدم القول لان القول
بيان بنفسه بخلاف الفعل ولان الفعل يخصوص به غيره والقول يتعدى الى غيره ولان القول
يتاكد بالتكرار بخلاف الفعل فنقول اما قولكم ان الفعل ليس بيانا بنفسه فمسلم ولكن كلامنا في فعل
صار بيانا بغيره وبعد ان صار بيانا بغيره فلا يتاخر عما كان بيانا بنفسه واما تخصيص الفعل فمسلم
لكن كلامنا في فعل لا يمكن حمله على خاصيته واما تاكد القول بالتكرار ان عني به انه اذا تواتر فاذا العلم
فهذا مسلم اذا تواتر من اشخاص والمرجح فلك تكرار او تكراره من شخص واحد فلا اثر له كتكرار الفعل وهذا
تمام القول في الافعال الملحقة بالاقوال في بيان ما فيها من البيان والاجمال وليتصل هذا بالفن الثالث
من القطب الثالث وهو المرسوم لبيان كيفية دلالة الالفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها
وهو الذي يسمى قياسا فلنخض في شرح كتاب القياس مستعينين بالله وهو خير معين **الفن الثالث
في كيفية استفادة الاحكام من الالفاظ** وهو الاقتباس من معقول الالفاظ بطريق القياس ويشتمل
على مقدمتين وابواب الباب الاول في اثبات القياس على منكريه الباب الثاني في طريق
اثبات العلة الباب الثالث في قياس الشبه الباب الرابع في اركان القياس وهي اربعة الاصل
والفرع والعلة والحكم وبيان شروط وكل ركن من هذه الاركان **مقدمة في حد القياس**
وحده انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم او وصف لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم
او صفة لهما او نفيهما عنهما ثم ان كان الجامع موجبا للاجتماع في الحكم كان قياسا صحيحا والا كان فاسدا
واسم القياس يشمل الصحيح والفاسد في اللغة ولا بد في كل قياس من فرع واصل وعلة وحكم وليس من
شرط الفرع والاصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء
لان المعدوم ليس بشيء عندنا وابدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حمل فرع على اصل لانه ربما ينبو اهل
اللفظ عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاق هذا الاسم عليه بتاويل ما والحكم يجوز ان يكون نفيا
كانتفاء الضمان والتكليف والانتفاء ايضا يجوز ان يكون علة فلذلك ادرجنا الجميع في الحد ودليل
صحة هذا الحد اطراده وانعكاسه اما قول من قال في حد القياس انه الدليل الموصل الى الحق او العلم
الواقع بالمعلوم عن نظر او رد غائب الى شاهد فبعض هذا اعم من القياس وبعضه اخص ولا حاجة
الى الاطناب فيه وابعد منه اطلاق الفلاسفة اسم القياس على تركيب مقدمتين تحصل منهما نتيجة

كقول القايل كل مسكر فيلزم منه ان كل نبيذ حرام فان لم تعم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره لكن القياس يستدعي
امرين يضاف احدهما الى الاخر بنوع من المساواة اذ تقول العرب لا يقاس فلان على فلان في عقله ونسبه و
فلان يقاس الى فلان فهو عبارة عن معنى اضافي بين شيئين وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطا
لان الاجتهاد اعم من القياس لانه قد يكون بالنظر في العمومات ودقايق الالفاظ وساير طرق الادلة سوى
القياس ثم انه لا ينبي في عرف العلماء الا عن بذل المجهود في طلب الحكم ولا يطلق الا من يجهد نفسه ويستفرغ
الوسع فمن حمل خردلة لا يقال انه اجتهد ولا ينبي هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال
القياس فقط **مقدمة اخرى** في حصر مجاري الاجتهاد في العلل اعلم انا نعني بالعلة في الشرعيات
مناط الحكم اي ما اضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه والاجتهاد في العلة اما
ان يكون في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الامة في جوازه ومثاله الاجتهاد في تعيين الامام با
لاجتهاد مع قدرة الشارع في الامام الاول على النص وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا في تقدير
التعزيرات وتقدير الكفاية في نفقة القرابات وايجاب المثل في قيم المتلفات وارش الجنايات و
طلب المثل في جزاء الصيد فان مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص اما ان
الرطل كفاية لهذا الشخص ام لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين وينتظم هذا الاجتهاد باصلين احدهما انه
لا بد من الكفاية والثاني ان الرطل قدر الكفاية فيلزم منه انه الواجب على القريب اما الاصل الاول
فمعلوم بالنص والاجماع واما الثاني فمعلوم بالظن وكذلك نقول يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء
مثل ما قتل من النعم فنقول المثل واجب والبقرة مثل فاذن هو الواجب فالاول معلوم بالنص وهي
المثلية التي هي مناط الحكم اما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد وكذلك من
اتلف على انسان فرسا فعليه ضمانه والضمان هو المثل في القيمة اما كون مائة درهم مثلا له في القيمة فيعرف
بالاجتهاد ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة فليس ذلك من القياس في شي بل الواجب استقبال جهة
القبلة وهو معلوم بالنص اما ان هذه هي جهة القبلة فتعلم بالاجتهاد والامارات الموجبة للظن عند
تعذر اليقين وكذلك الحكم القاضي بقول الشهود ظني لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص
وقول العدل صدق معلوم بالظن وامارات العدالة والعدالة لا تعلم الا بالظن فلنعبر عن هذا الجنس
بتحقيق مناط الحكم لان المناط معلوم بنص او اجماع لا حاجة الى استنباطه لكن تعذرت معرفته باليقين
واستدل عليه امارات ظنية وهذا لا خلاف فيه بين الامة وهو نوع اجتهاد والقياس مختلف فيه فكيف
يكون هذا قياسا وكيف يكون مختلفا فيه وهو ضرورة كل شريعة لان التنصيص على عدالة الاشخاص
وقدر كفاية كل شخص محال فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري
الحكم الاجتهاد الثاني في تنقيح مناط الحكم وهذا اعترف به اكثر منكري القياس مثاله ان يضيف

الشارع صلى الله عليه الى سبب وينيطه به ويقترن به اوصاف لا مدخل لها في التاثير فيجب حذفها عن درجة
الاعتبار حتى يتسع الحكم مثل ايجاب العتق على الاعرابي حيث افطر في رمضان بالوقاع مع اهله فانا نلحق
به اعرابيا اخر لقوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بالاجماع على ان التكاليف تعم الاشخاص
ولكنا نلحق التركي والعجمي به لانا نعلم ان مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع اعرابي ونلحق من افطر في رمضان
اخر لانا نعلم ان المناط هتك حرمة رمضان لا هتك حرمة ذلك الرمضان بل نلحق به يوما اخر من ذلك
الرمضان ولو وطي امته اوجبنا لانا نعلم ان كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في الحكم بل يلحق
به الزنا لانه اشد في هتك الحرمة الا ان هذه الحاقات معلومة تنبني على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة
الشرع في مصادره وموارده في احكامه انه لا مدخل له في التاثير وقد يكون حذف بعض الاوصاف مظنونا
فينقدح الخلاف فيه كايجاب الكفارة بالاكل والشرب اذ يمكن ان يقال مناط الكفارة كونه مفسدا للصوم
المحترم والجماع اله الافساد كما ان مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقا روحا محترمة والسيف
اله فيلحق به السكين والرمح والمثقل وكذلك الطعام والشراب اله ويمكن ان يقال الجماع مما لا تنزجر
النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين فيحتاج الى كفارة وازعة بخلاف الاكل وهذا
محل نظر والمقصود ان هذا تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط ولذلك اقر به اكثر منكري القياس
بل قال ابو حنيفة لا قياس في الكفارات واثبت هذا النمط من التصرف وسماه استدلالا فمن جحد هذا
الجنس من منكري القياس واصحاب الظواهر لم يخف فساد كلامه الاجتهاد الثالث في تخريج مناط
الحكم واستنباطه مثاله ان يحكم الشرع بتحريم في محل ولا يذكر الا المحل والحكم ولا يتعرض لمناط الحكم
واستنباطه مثاله ان يحكم الشرع بتحريم في محل ولا يذكر الا المحل والحكم ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته
كتحريمه شرب الخمر والربا في البر فنحن نستنبط المناط بالراي والنظر فنقول حرمه لكونه مسكرا فهو
العلة ويقيس عليه النبيذ وحرم الربا في البر لكونه مطعوما فنقيس عليه الارز والزبيب فيوجب
العشر في البر فنقول اوجبه لكونه قوتا فنلحق به الاقوات او لكونه نبات الارض وفائدتها فنلحق به
الخضراوات وانواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وانكره اهل الظاهر
وطايفة من معتزلة البغداديين وجميع الشيعة والعلة المستنبطة عندنا لا يجوز الحكم بها
بل قد تعلم بالايماء واشارة النص فتلحق بالمنصوص وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل
وتنحصر الاقسام في ثلثة مثلا ويبطل قسمان فيتعين الثالث فيكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال
فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثرا بالاجماع
فيلحق به ما لا يفارقه الا فيما لا مدخل له في التاثير كقولنا ان الصغير يولى عليه في ماله لصغره فيلحق
بالمال البضع اذ ثبت بالاجماع تاثير الصغر في جلب الحكم ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم

وكل ذلك قريب من القسمين الاولين والقسم الاول متفق عليه والثاني سلم من الاكثرين هذا شرح
المقدمتين ولنشرع في الابواب الباب الاول في اثبات القياس على منكريه وقد قالت الشيعة
وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا وقال قوم في مقابلتهم يجب التعبد به عقلا وقال قوم لا حكم
للعقل فيه باحالة وايجاب لكنه في مظنة الجواز ثم اختلفوا في وقوعه فانكر اهل الظاهر وقوعه بل ادعوا
حظر الشرع له والذي ذهب اليه الصحابة باجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم وقوع التعبد
به شرعا ففرق المبطلة ثلاثة المحيل له عقلا والموجب له عقلا والحاظر له شرعا فنفرض على كل فريق
مسئلة ونبطل عليهم خيالهم ونقول المحيل للتعبد به عقلا بم عرفت احالته بضرورة او نظر ولا سبيل
الى دعوى شيء منهما ولهم مسالك الاول قولهم كل ما نصب الله تعالى دليلا قاطعا على معرفته فلا يحيل
التعبد به انما نحيل التعبد بما لا سبيل الى معرفته لان رجم الظن جهل ولا صلاح للخلق في اقتحامهم ورطة
الجهل حتى يتخبطوا فيه ويحكموا بما لا يتحققون انه حكم الله تعالى بل يجوز ان يكون نقيض حكمه تعالى فهذان
اصلان احدهما ان الاصلاح واجب على الله تعالى والثاني ان لا صلاح في التعبد بالقياس فهو ايها
النزاع والجواب انا نتحكم في الاصلين جميعا اما ايجاب صلاح العباد على الله تعالى فقد ابطلناه فلا
نسلم وان سلمنا فلعله يجوز التعبد بالقياس بعض من اوجب الصلاح وقال لعل الله تعالى علم لطفا للعباد
في الرد الى القياس وتحمل كلفة الاجتهاد وكد القلب والعقل في الاستنباط لنيل الثواب الجزيل يرفع
الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ويتجشم القلب بالفكر كما يتجشم البدن بالعبادات
فان قيل كان الشارع قادرا على ان يكفيهم بالتنصيص ظلمات الظن وذلك اصلح قلنا من اوجب الصلاح
لا يوجب الاصلح ثم لعل الله تعالى علم من عباده انه لو نص على جميع التكاليف لبغوا وعصوا واذا فوض الى
ارائهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم ثم نقول اليس قد اقتحم ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهد
والاستدلال على القبلة وتقدير المثل والكفايات في النفقات والجنايات وكل ذلك ظن وتخمين فان
قيل ما تعبد القاضي بصدق الشاهد فان ذلك لا يتعلق عليه بل وجب عليه عند ظن الصدق و
اوجب استقبال جهة يظن ان القبلة فيها لا استقبال القبلة قلنا وكذلك تعبد المجتهد ان يحكم
بشهادة الاصل للفرع اذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له ولا تكليف عليه في تحقيق تلك
الشهادة بل هو مكلف بظنه وان صدقت الشهادة كما ان الحاكم مكلف بظنه وان كذب الشهود ولا فرق
ولذلك نقول كل مجتهد مصيب وللخطأ اذ يستحيل ان يكلف اصابة ما لم ينصب عليه قاطع وما ذكروه
انما يشكل على من يقول المصيب واحد وتحقيقه انه لو قال الشارع حرمت كل مسكر او حرمت الخمر لكونها
مسكرا فقيسوا عليه كل مسكر لم يكن التعبد به ممتنعا ولو قال حرمت الربا في البر فاسبروا اوصافه
وقسموا اصنافه فان غلب على ظنكم بامارة ان حرمته لكونه قوتا وحرمت الخمر لكونها مسكرا فقد حرمت

عليكم كل قوت ومسكر ومن غلب على ظنه ان حرمته لكونه مكيلا فقد حرمت عليه كل مكيل لم يكن بين هذا وبين قوله
اذا اشتبهت عليكم القبلة فكل جهة غلب على ظنكم ان القبلة فيها فاستقبلوها فرق حتى لو غلب ظنان على
ظن رجلين فيكون كل واحد مصيبا وكما لم يمتنع ان يلحق ظن القبلة بشاهدها وظن صدق العدل بتحقيق
صدق الرسول المؤيد بالمعجزة صلى الله عليه وظن صدق الراوي الواحد بتحقيق صدق المتواتر فكذلك
لا يمتنع ان يلحق ظن ارتباط الحكم بمناط مظنون كما يتحقق ارتباطه به بالنص الصريح فان قيل
واي مصلحة في تحريم الربا في البر لكونه مكيلا او قوتا او مطعوما قلنا ومن اوجب الاصلاح لم يشترط كون
المصلحة مكشوفة للعباد واي مصلحة في تقدير المغرب بثلاث ركعات والصبح بركعتين وفي تقدير
الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة لكن يقال علم الله في التعبد لطفا استأثر الله بعلمه
يقرب العباد بسببه من الطاعة ويبعدون به من المعصية واسباب الشقاق حتى لو اضاف الحكم
الى اسم مجرد ثبت واعتقدنا فيه لطفا لا ندركه فكيف لا يتصور ذلك في الاوصاف المسلك الثاني قولهم
لا يستقيم قياس الا بعلة والعلة ما توجب الحكم لذاتها وعلل الشريعة ليست كذلك فكيف يستقيم
كذلك فكيف يستقيم التعليل مع ان ما نصب علة التحريم يجوز ان يكون علة التحليل قلنا لا نعني بعلة الحكم الا علامة
منصوبة على الحكم ويجوز ان ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر ويقول اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا
كل مسكر ويجوز ان ينصبه علامة التحليل ايضا ويجوز ان يقول من ظن انه علامة التحليل فقد حلت
له كل مسكر ومن ظن انه علامة التحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون و
كلهم مصيبون عند الله المسلك الثالث قولهم حكم الله تعالى خبره ويعرف ذلك بتوقيف فاذا اخبر الله
تعالى عن حكم الزبيب فكيف يقال حكمه في الزبيب التحريم والنص لم ينطق الا بالاشياء الستة قلنا اذا
قال الله تعالى قد تعبدتكم بالقياس فاذا ظننتم ان حرمت الربا في البر لكونه مطعوما فقيسوا عليه كل مطعوم فيكون
هذا خبرا عن حكم الزبيب وما لم يقم دليل على التعبد بالقياس كما لا يجوز القياس عندنا فيه والقياس
عندنا حكم بالتوقيف المحض كما قررناه في كتاب اساس القياس لكن هذا النص بعينه انا لم يرد فعرفنا اجماع
الصحابة على القياس على انهم ما فعلوا ذلك الا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بالفاظ وقرائن وان لم ينقل
الينا المسلك الرابع قولهم اذا اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات او ميتة بعشر مذكيات لم يجز الميل
الى واحدة وان وجدت علامات لامكان الخطأ والخطأ ممكن في كل اجتهاد وقياس فكيف يجوز الهجوم مع
امكان الخطأ قلنا يلزم على هذا الاجتهاد في القبلة وعدالة الشاهد والقاضي والامام وشيوخ الاوقاف
لغيبتين احدهما ان ذلك الحكم في الاشخاص والاعيان لا نهاية لها ولا يمكن تعريفها بالنص والثاني ان الخطأ
فيه غير ممكن لانهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود قلنا وكذلك نحن نعترف بانه لا خلاص من
هذا الاشكال الا بتصويب كل مجتهد وان المجتهد وان خالف النص فهو مصيب اذ لم يكلف الا ما بلغه فان الخطأ

غير ممكن في حقه اما من ذهب الى المصيب واحد فيلزمه هذا الاشكال واما اختلاط الرضيعة باجنبيات فلسنا
نسلم ان المجرد المانع امكان الخطا فانه لو شك في رضاع امراة وجاز له نكاحها والخطا ممكن لكن الشرع انما
اباح نكاح امراة يعلم انها اجنبية بيقين وحكم ان اليقين لا يرفع بالشك الطاري اما اذا تعارض يقينان
وهو يقين التحريم والتحليل فليس في الشك معنى اليقين الصافي عن المعارضة فلا في معنى اليقين الذي
لم يعارضه الا الشك المجرد فلم يلحق به انما الموجب للدليل ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعا

مسئلة الذين ذهبوا الى ان التعبد بالقياس واجب عقلا متحكمون ومطالبون بالدليل وتحكموا شبهتان
احداهما ان الانبياء عليهم السلام مامورون بتعميم الحكم في كل صورة والصور لا نهاية لها فكيف تحيط
النصوص بها فيجب ردها الى الاجتهاد ضرورة وهذا فاسد لان الحكم في الاشخاص التي ليست متناهية
انما يتم بمقدمتين كلية كقولنا كل مطعوم ربوي وجزوية كقولنا هذا النبات مطعوم او الزعفران مطعوم
وكقولنا كل مسكر حرام وهذا الشراب بعينه مسكر وكل عدل مصدق وزيد عدل وكل زان مرجوم وماعز
قد زنا فهو اذا مرجوم والمقدمة الجزوية التي لا تتناهى مجاريها فينضبط بها الى الاجتهاد لا محالة وهو
اجتهاد في تحقيق مناط الحكم والدليل ذلك بقياس انما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه وذلك
يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية كقوله كل مطعوم ربوي بدلا عن قوله لا تبيعوا البر بالبر وكقوله
كل مسكر حرام بدلا عن قوله حرمت الخمر واذا اتى بهذه الالفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط
الحكم واستغناء عن القياس هذا مع انه يمكن منازعة هذا القايل بانه لم يجب استيعاب جميع الصور ولم
يستحيل خلو بعضها عن الحكم وانه في المقدمة الجزوية ايضا يمكن ان يرد فيه الى اليقين فيقال من تقسيم
صدقه وما تيقنتم كونه مطعوما ومسكرا فاحكموا به وما لم تتيقنوا فاتركوه على الحكم الاصلي الا ان هذا
لا يجري في جميع الجزويات لانه لا سبيل الى تيقين صدق الشهود وعدالة القضاة والولاة ولا سبيل الى
تعطيل الاحكام وكذلك لا سبيل الى التعبد بتيقن في كفاية الاقارب واروش الجنايات والمتلفات فان
الكثير فيه الى حصول اليقين ربما يفضي بجانب الموجب عليه كما يفضي التقليل بجانب الموجب له ولا جهة
في تحقيق مناط الحكم ضرورة اما في تخريج المناط وتنقيح المناط فلا الشبهة الثانية قولهم ان العقل
كما دل على العلل العقلية العقلية دل على العلل الشرعية فانها تدرك بالعقل فمناسبة الحكم مناسبة
عقلية مصلحية تتقاضى العقل ورود الشرع بها وهذا فاسد لان القياس انما يتضمن تخصيص النص
ببعض مجاري الحكم وبيان حكم ما لا نص فيه وخصوصه والا فتعميمه ممكن فلم لم يجب القياس محال وما ذكروه
من قياس العلة الشرعية بالعقلية خطا لان من العلل ما لا يناسب ومما يناسب لا يوجب الحكم لذاتها
بل يجوز ان يتخلف الحكم عنها فيجوز ان لا يحرم المسكر وان لا يجب الحد بالزنا والسرقة وكذلك ساير العلل
والاسباب مسئلة في الرد على من حسم سبيل القياس والاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع

الا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه فاما الحكم بالراي والاجتهاد فممنوع وزعموا انه لا دليل عليه ولا
الى تعليم باظهار الدليل وما عندي ان هذا ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا تنصرف الزكاة
الا الى فقير فنعلم فقره بامارة ظنية ولا نحكم الا بقول عدل ونعرف عدالته بالظن وكذا الاجتهاد في
الوقت والقبلة وارش الجناية وكفاية القريب فان اعتذروا عن جميع ذلك بان كل عبد مامور باتباع
ظنه وظنه موجود قطعا والحكم عند الظن واجب قطعا فنحن نقول كذلك في ساير الاجتهادات وان
اعتذروا عن ذلك بان ذلك ضرورة وانما نزاعنا في معرفة مناط الاحكام بالظن والاجتهاد فنستدل
على صحة ذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالراي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا
فيها نصا وهذا مما تواتر الينا عنهم تواترا لا شك فيه فنقل من ذلك بعضها وان لم يمكن نقل الجميع فمن
ذلك حكم الصحابة رضي الله عنهم بامامة ابي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص ونعلم قطعا بطلان
دعوى النص عليه وعلى علي وعلى العباس رضي الله عنهم اذ لو كان ذلك لنقل ولتمسك به المنصوص عليه ولم
يكن المشورة مجال الحق التي هم رضي الله عنه الشورى بين ستة ومنهم علي رضي الله عليه فلو كان منصوصا
عليه ولما استصلح له فلم تردد بينه وبين غيره ومن ذلك قياسهم العهد على العقد اذ لم يرد في الاخبار
عقد الامامة بالبيعة وانما نص على واحد وابو بكر عهد الى عمر خاصة ولم يرد فيه نص ولكن قاسوا
تعيين الامام على تعيين الامة بعقد البيعة وكتب ابو بكر هذا ما عهد ابو بكر ولم يعترض عليه احد
ومن ذلك رجوعهم الى اجتهاد ابي بكر ورايه في قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
قال ابو بكر لم يقل الا بحقها فمن حقها ايتاء الزكاة كما ان من حقها اقامة الصلاة فلا افرق بين ما جمع الله
لو منعوني عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم وبنو حنيفة الممتنعون من الزكاة حاجوا ابا بكر رضي الله عنه
متمسكين بدليل اصحاب الظاهر في اتباع النص وقالوا انما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخذ الصدقة لان صلاته
كانت سكنا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا اذ قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها
وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم فاوجبوا التخصيص للحكم بمحل النص وقاس ابو بكر والصحابة خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرسول اذ الرسول عليه السلام انما كان ياخذ للفقر الحق نفسه والخليفة نايب في
استيفاء الحقوق ومن ذلك ما اجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه كتبة المصحف
وجمع القران بين الدفتين واقترح عمر ذلك اولا على ابي بكر فقال كيف افعل ما لم يفعله رسول
حتى شرح الله له صدر ابي بكر وكذلك عثمان على ترتيب واحد بعد ان كثرت المصاحف وكانت
مختلفة الترتيب ومن ذلك اجماعهم على الاجتهاد في مسئلة الجد والاخوة على وجوه مختلفة مع
قطعهم بانه لا نص في المسايل التي اجمعوا على الاجتهاد فيها ونتنقل الان عن احادهم ما يدل على

وحكم بالراي فمن ذلك قول ابي بكر لما سئل عن الكلالة فقال اقول فيها براي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان الكلالة ما عدا الوالد والولد ومن ذلك انه ورث ام الام دون ام
الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي
الميتة ورث جميع ما تركت فرجع الى الاشتراك بينهما في السدس ومن ذلك حكمه بالراي في التسوية في العطا
فقال عمر لا تجعل من ترك دياره وامواله وهاجر الى رسول الله صلعم كمن دخل في الاسلام كرها الان فقال
ابو بكر انما اسلموا لله واجورهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولما انتهت النوبة الى عمر فرق بينهم ووزع على تفاوت حاجاتهم
واجتهاد ابي بكر ان العطا اذا لم يكن جزاء على طاعتهم لم يختلف باختلافها واجتهاد عمر انه لولا الاسلام لما استحقوها
فيجوز ان يختلف وان يجعل معيشة العالم اوسع من معيشة الجاهل ومن ذلك قول عمر وقضى في الجد باراء
واقوال فيه براي وقضى بآراء مختلفة وقوله من احب ان يقتحم جراثيم جهنم فليقض في الجد برايه اي الراي
العادي عن الحجة وقال رضي الله عنه لما سمع الحديث في الجنين لولا هذا لقضينا فيه براينا ولما قيل له
في المسالة المشتركة هب ان ابانا كان حمارا السنا ابناء ام واحدة اشرك بينهم بهذا الراي ومن ذلك انه قيل لعمر
ان سمرة اخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها فقال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله صلى
الله عليه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها فقاس عمر الخمر على الشحم في تحريمها وان تحريمها بالتحريم
ثمنها وكذلك التجلد لابي بكرة لما لم يكمل نصاب الشهادة مع انه جاء شاهدا الى مجلس الحكم لا قاذفا لكنه قاسه على القاذف
وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وقد رايت الان ان تباع فهذا تصريح بالقول بالراي وكذلك
مكاتبة عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والامثال ثم قس الامور برايك ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنه
في بعض الاحكام ان اتبعت رايك فرايك اسد وان تتبع راي من قبلك فنعم ذو الراي كان ولو كان في
المسالة دليل قاطع لما صوبهما جميعا وقال عثمان وعلي في الجمع بين الاختين بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما
اية وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي في حد الشارب من سكر هذى ومن هذى افترى
فارى عليه حد المفتري وهو قياس للشرب على القذف لانه مظنة القذف التفاتا الى ان الشرع قد ينزل
مظنة الشي منزلته كما نزل النوم منزلة الحدث والوطي في ايجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم
ونظاير ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برايه بعد ان استمهل السايل شهرا وكان ابن مسعود
يوصي من يلي القضا بالراي ويقول لا ضير في القضا بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين وان لم يكن
شي من ذلك فاجتهد رايك ومن ذلك قول معاذ بن جبل لرسول الله صلعم اجتهد رايي عند فقد الكتاب
والسنة فزكاه رسول الله صلعم ومن ذلك قول ابن عباس لم تقضي بتفاوت الدية في الاسنان واختلاف
منافعها كيف لم تعتبرها بالاصابع وقال في العول من شا باهلته الحديث ولما سمع نهيه صلى الله عليه
عن بيع الطعام قبل ان يقبض فقال لا احسب كل شي الا مثل الطعام وقال في المتطوع بالصوم اذا

الافطار

الافطار انه كالمتبرع اراد التصدق بالصدقة ببعضه ثم بدا له ومن ذلك قول زيد في الفرايض في الحجب في
ميراث الجد وللام ثلث الباقي في مسالة زوج وابوين قال له ابن عباس اين وجدت في كتاب الله
ثلث ما بقي فقال زيد اقول برايي وتقول برايك فهذا وامثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور وما من
مفتي الا وقد قال فيه بالراي ومن لم يقل فلانه اغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعترض عليهم في الراي فانعقد
اجماع قاطع على جواز القول بالراي والظن ووجه الاستدلال انهم في هذه المسايل التي اختلفوا
واجتهدوا فيها لا يخلو اما ان كان فيها دليل قاطع لله على حكم معين او لم يكن فان لم يكن فقد حكموا بالراي ليس
بقاطع فقد ثبت الاجتهاد وان كان فيها كان يجب على من عرف الدليل القاطع ان لا يكتمه ولو اظهره
وكان قاطعا لما خالفه احد ولو خالفه لوجب تفسيقه وتاثيمه ونسبته الى البدعة والضلال ووجب
منعه من الفتوى ومنع العامة من تقليده هذا اقل ما يجب فيه ان لم يجب قتاله وقد قاله قوم وان كنا
لا نراه وعلى الجملة فلو كان فيها دليل قاطع لكان المخالف فاسقا ولكان المحق بالسكوت عن المخالفة
تارك دعوته الى الحق فاسقا فيعم الفسق جميع الصحابة بل يعم العباد جميعهم لا كالعقليات فانا
وادلتها غامضة فلا بد ان يكابر بعض الخلق فلا يكون معاندا اما القاطع الشرعي فهو نص ظاهر فقد
قال اهل الظاهر انا نحكم بنص منطوق به او دليل ظاهر فيما ليس منطوقا لا يحتمل التاويل كقوله
تع وورثه ابواه فلامه الثلث ومعقول هذا ان للاب الثلثين وقوله تع فاسعوا الى ذكر الله ومعقوله
تحريم التجارة والجلوس في البيت وقوله تع لا تظلمون فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة ولا تقل
لهما اف فلم يحصروا الحكم في المسكوت عنه الا في هذا الجنس ولا يخفى هذا على عامي فكيف خفي على الصحابة
رضي الله عنهم مع جلالة قدرهم حتى نشا الاختلاف بينهم في المسايل هذا تمهيد الدليل وتمامه بدفع
الاعتراضات وقد اعترض الخصم عليه تارة بانكار كون الاجماع حجة وهو قول النظام وقد مر هنا من
اسالته وتارة بانكار تمام الاجماع في القياس من حيث ان ما ذكرناه منقول عن بعضهم ولعل الباقين
الا السكوت وقد نقلوا عن بعضهم انكار الراي وتارة يسلمون السكوت لكن حملوه على المجاملة وترك
الاعتراض لا على الموافقة في الراي وتارة يعترفون بالاجماع ولا يكترثون بتفسيق الصحابة رضي الله
عنهم وتارة يرجعون رايهم الى العمومات ومقتضى الالفاظ وتحقيق مناط الحكم دون القياس فهذه
مدارك اعتراضاتهم وهي خمسة الاولى قال الجاحظ حكاية عن النظام ان الصحابة لو لزموا العمل
بما امروا به ولم يتكلفوا ما كلفوا القول فيه من اعمال الراي والقياس لم يقع بينهم الخلاف والتهارج
ولم يسفكوا الدما لكن لما عدلوا عما كلفوا وتخيروا وتامروا وتكلفوا القول بالراي جعلوا الخلاف
طريقا وتورطوا فيما كان بينهم من القتال وكذلك الرافضة باسرهم زعموا ان السلف تمالوا
وغصبوا الحق اهله وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط علمه بجميع النصوص المحيطة بالاحكام

الى يوم القيمة فمن وطوا فيما شجر بينهم من المخالف وهذا اعتراض من عجز عن انكار اتفاقهم على الراى فنسبهم و
ضل بنسبتهم الى الضلال ويدل على فساد قوله ما دل على ان الامة لا تجتمع على الخطاء وما دل على علو
منصب الصحابة رضى الله عنهم من ثناء القرآن والاخبار عليهم كما ذكر فى كتاب الامامة وكيف يعتقد
العاقل فيمن اثنى الله تع ورسوله صلى الله عليه وسلم بقول مبتدع مثل النظام الاعتراض الثانى قولهم
يصح الراى والقياس لا من بعضهم وكذلك السكوت فان منهم من الخيض فى القياس ومنهم من لم يسكت
من الاعتراض قال النظام فيما حكاه الجاحظ انهم خاضوا فى القياس لانفر يسير من قدمائهم كابى بكر وعمر
وعلى وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود
وابن عباس وابن الزبير ثم شرع فى سب العبادلة وقال كانهم كانوا اعرف بحال الرسول منهم من امامهم وردى
على العباس والزبير اذ تركا القول بالراى ولم يبتزها فيه وقالت العادة به لا اسلم سكوت جميعهم من انكار
الراى والتخطية فيه اذ قال ابو بكر رضى الله عنه اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله
براى وقال الاول فى الكلالة برايى فان يكن خطا فمنى ومن الشيطان وقال على لعمر فى قصة الجنين ان
اجتهدوا فقد اخطاوا وان لم يجتهدوا فقد غشوك وقالت عائشة اخبروا زيدا انه قد احبط جهاده مع رسول الله
لفتواه بالراى فى مسئلة العينة وقال ابن عباس من شاء باهلته ان الله لم يجعل فى المال النصف والثلثين
وقال الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وقال ابن مسعود فى مسئلة
المفوضة ان يك خطا فمنى ومن الشيطان وقال عمر اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم
ان يحفظوها فقالوا بالراى فضلوا واضلوا وقال عثمن وعلى لو كان الدين بالراى لكان المسح على باطن
الخف اولى من ظاهره وقال ابن عمر اتهموا الراى على الدين فان الراى منا تكلف وظن وان الظن لا يغنى
من الحق شيئا وقال النخعى ان قوما يفتون بارائهم لو نزل القرآن انزل بخلاف ما يفتون وقال ابن مسعود
قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون وتتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان وقال [illegible] ان حكمتم
فى دينكم بالراى احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احله وقال ابن عباس ان الله لم يجعل لاحد ان
يحكم فى دينه برايه فقال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم لتحكم بين الناس بما اراك الله ولم يقل
بما رايت وقال اياكم والمقاييس وقال ابن عمر دعونى من رايت ورايت وكذلك انكر التابعون
فقال الشعبى ما اخبروك عن اصحاب محمد فاقبله وما اخبروك عن رايهم فالقه فى الحش [illegible]
بالمقاييس وقال مسروق لا اقيس شيئا بشئ اخاف ان تزل قدمى بعد ثبوتها والجواب من اوجه
الاول انا عرفنا بالقواطع من جميع الصحابة رضى الله عنهم الاجتهاد والقول بالراى والسكوت عن القائلين
به وثبت ذلك بالتواتر فى وقايع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع المصحف
والعهد الى عمر بالخلافة وما لم يتواتر كذلك فقد صح من احاد الوقايع بروايات صحيحة لا ينكرها احد
منه وما انكرها احد الا واورث علما ضروريا بقولهم ويعرف ذلك ضرورة كما يعرف سخاوة حاتم وشجاعة على رضى الله عنه
فجاوز الامر حدا لا يمكن التشكك فى حكمهم بالاجتهاد وما نقل بخلافه فاكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت
وهى بعينها معارضة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بما دونه ولو تساوت
فى الصحة لوجب اطراح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة رضى الله عنهم واجتهاداتهم
الثانى انه لو صحت هذه الروايات وتواترت لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما
انكروه على الراى المخالف للنص او الراى الصادر من الجاهل الذى ليس اهلا للاجتهاد او وضع الراى فى
غير محله او الراى الفاسد الذى لا يشهد له اصل ويرجع الى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتدا
من غير نسج على منوال سابق وفى الفاظ رواتهم ما يدل عليه اذ قال اتخذ الناس رؤسا جهالا وقال
لو قالوا بالراى لحرموا الحلال واحلوا الحرام فاذن القائلون بالقياس معترفون بابطال انواع من الراى
والقياس والمنكرون للقياس لا يعترفون بصحة شئ منه اصلا ونحن نقر بفساد انواع من الراى و
القياس كقياس اصحاب الظاهر اذ قالوا الاصل لا يثبت قياسا فليكن الفرع كذلك ولا يثبت الاصول
بالظن فكذا الفروع وقالوا لو كان فى الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية فقاسوا الشئ بما لا يشبهه
فاذا ان بطل كل قياس فليبطل قياسهم ورايهم فى ابطال القياس ايضا وذلك يؤدى الى ابطال الكلامين
الاعتراض الثالث ان دليل الاجماع انما تم بسكوت الباقين فان ذلك لو كان باطلا لانكروه فيقول
لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع او سكتوا عن اظهار الدليل
لخفائه والدليل عليه ان مسايل الاصول فيها قواطع وقد اختلف الاصوليون فى صيغة الامر وصيغة
العموم والمفهوم واستصحاب الحال وافعال الرسول وفى اصل خبر الواحد واصل الاجماع وفى هذه
المسايل ادلة قطعية عندكم فى النفى والاثبات ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التاثيم فيه
والتفسيق والجواب انه يحمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة وابقاء التسامح لانهم اختلفوا فى
المسايل وتناظروا وتحاجوا ولم يتجاملوا ثم انفرقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر
بعضهم على بعض ولو كان ذلك باطلا قطعا لبادروا الى التاثيم والتفسيق كما فعلوا بالخوارج
والروافض والقدرية وكل من عرف بقاطع فساد مذهبه واما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال
لان قول القايل لغيره لست شارعا ولا مأذونا لك من جهة الشارع فلم تضع احكام الله تع برايك
ليس كلاما خفيا تعجز عن دركه الافهام وكل من قاس بغير اذن فقد شرع واخترع الاحكام
اما ما ذكروه من مسايل الاصول فليس بين الصحابة رضى الله عنهم خلاف فى صحة القياس
ولا فى خبر الواحد ولا فى الاجماع بل الجميع اطبقوا عليه وباجماعهم تمسكنا فى هذه القواعد واما العموم و
المفهوم وصيغة الامر فقط ما خاضوا فى هذه المسايل بتجريد النظر فيها خوض الاصوليين ولكن

كانوا يتمسكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة ولم يذكروا انا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة
بل كانت القرائن المعرفة للاحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم غضة طرية متوافرة متظاهرة
فاحوجة وا هذه المسايل كيف وقد قال بعض الفقهاء ليس في هذه المسايل سوى خبر الواحد واصل
القياس والاجماع ادلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد فمن سلك هذه الطريق اندفع عنه الاشكال
وان لم يكن هذا مرضيا عند المحققين من الاصوليين فان هذه اصول الاحكام فلا ينبغي ان تثبت
الا بقاطع لكن الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا النظر فيها وبالجملة من اعتقد في مسئلة دليلا قاطعا
فلا يشكك عن بعضه مخالفة وتاثيمه كما في حق الخوارج والروافض والقدرية الاعتراض
الرابع قولهم ان ما ذكرتم نقل الحكم بالظن والاجتهاد فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم وصيغة
امر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة وجمع
بين اثنين وخبرين وضم مقيد الى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على
حكم العقل الاصلي وما جرى مجراه وهذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه
والحكم اذا صار معلوما بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج الى الاجتهاد لا ننكره فقد علموا
قطعا انه لا بد من امام وعلموا ان الاصلح ينبغي ان يقدم وعرفوا بالاجتهاد الاصلح اذ لا سبيل الى
معرفته الا بالاجتهاد وعرفوا ان حفظ القران من الاختلاط والنسيان واجب قطعا وعلموا انه
لا طريق في حفظه كالكتبة في المصاحف فهذه امور علقت على المصلحة نصا واجماعا ولا يمكن
تعيين المصلحة في الاشخاص والاحوال الا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق مناط الحكم وما جاوز
هذا من يشبه تمسكه واعتبارهما كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد لا في معرض اثبات
الحكم كقول ابن عباس رضي الله عنهما في دية الاسنان كيف لا تعتبرونها بالاصابع اي علل
اختلاف دية الاسنان باختلاف منافعها فذلك منقوض بالاصابع ونحن لا ننكر ان النقض
طريق من طرق افسادها القياس وان كان القياس بنفسه فاسدا ايضا وكذلك قول علي
رضي الله عنه ارايت لو اشتركا في السرقة حيث توقف عمر رضي الله عنه بالسرقة فاذا ليس في
شيء مما ذكرتم ما يصحح القياس اصلا والجواب ان هذا اعتراف بانه لا حاجة في الحكم الى دليل
قاطع وان الحكم بالظن جايز والانصاف الاعتراف بانه لم يثبت الا هذا النوع من الظن لكن لا
تعليق ظن القياس على الاجتهاد في مفهوم الالفاظ وتحقيق مناط الاحكام اذ يجوز ان يتعبد
بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع ان اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم لم يكن مقصورا
على ما ذكروه بل جاوزوا ذلك الى القياس الشبيه فحكموا باحكام لا يمكن تصحيح ذلك الا بالقياس وتعليل
النص وتنقيح مناط الحكم وذلك كعهد ابي بكر للزكوة على الصلاة في قتال مانعي الزكوة وكرجوع

ابي بكر

ابي بكر رضي الله عنه الى توريث ام الاب حيث قيس [?] على ام الام وقياس عمر رضي الله عنه الخمر على الشحم في تحريم ثمنه وقياسه
الشاهد على القاذف في حد ابي بكرة وتصريح علي رضي الله عنه بالقياس على الافتراء في حد الشرب ولسنا نعني با
القياس الا هذا الجنس وهو معلوم منهم ضرورة في وقايع لا تحصى ولنعين مسئلتين مشهورتين منقولتين على
التواتر وهي مسئلة الجد والاخوة ومسئلة الحرام اما في قوله انت علي حرام الحقه بعضهم بالظهار وبعضهم
بالطلاق وبعضهم باليمين وكل ذلك قياس وتشبيه في مسئلة لا نص فيها اذ النص ورد في المملوكة وهو قوله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك والنزاع وقع في المنكوحة فكان من حقهم ان يقولوا هذه لفظة لا نص
فيها في النكاح فلا حكم لها ويبقى الحل والملك مستمرا كما كان لان قطع الحل والملك او ايجاب الكفارة
يعرف نصا او قياسا على منصوص ولا منصوص ولا نص والقياس باطل فلا حكم لهذا فلم قاسوا المنكوحة
على الامة ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق وعلى لفظ الظهار وعلى لفظ اليمين ولم يقل احد من الصحابة
رضي الله عنهم قد اغنانا الله عز وجل عن اثبات حكم في مسئلة لا نص فيها وكذلك الجد ورثه عصبة بالنص
والاخ وجعل عصبة بالنص ولا نص عند الاجتماع فقضوا حيث لا نص بقضايا مختلفة وصرحوا
بالتشبيه بالحوضين والخليجين وقد صرح من قدم الجد وقال ابن الابن ابن فليكن ابو الاب ابا وصرح
من سوى بينهما بان الاخ يدلي بالاب والجد ايضا يدلي به فالمدلى به واحد ولا دلالة تختلف فقاسوا الادلا
بجهة البنوة على الادلا بجهة الابوة مع ان البنوة قد يفارق الابوة في احكام وكذلك قال زيد في مسئلة
زوج وابوين للام ثلث ما بقي فقال ابن عباس اين رايت في كتاب الله ثلث ما بقي فقال اقول برأي
وتقول برايك فقاس حال وجود الزوج على حال عدمه اذ يكون للاب ضعف ما للام فقال يقدر
كان الباقي بعد الزوج والزوجة كل المال وفقد كان الزوج لم يكن وكذلك من فتش عن اختلافاتهم
في مسائل الفرائض وغيرها علم ضرورة سلوكهم طريق المقايسة والتشبيه وانهم اذا داروا فارقا
بين محل النص وغيره وراوا جامعا وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع اقوى في القلب من الفارق
في اقتضاء الافتراق مالوا الى الاقوى والاغلب فانا نعلم انهم ما طلبوا المشابهة من كل وجه اذ لو تشابها
من كل وجه لاتحدت المسئلة ولم يتعدد فيبطل المقايسة والتشبيه وكانوا لا يكتفون بالاشتراك
في اي وصف كان بل وصف هو مناط الحكم ولكن ذلك الوصف مناط الحكم لو عرف بالنص لما بقي
للاجتهاد والاختلاف مجال فكانوا يدركون ذلك بظنون وامارات ونحن ايضا نشترط ذلك في كل
قياس كما سياتي في باب اثبات علة الاصل الاعتراض الخامس ان الصحابة رضي الله عنهم ان قالوا بالقياس
لقياس اخترعوه من تلقاء انفسهم فهو حجة وان قالوا به عن سماع من رسول الله صلعم فيجب اظهار مستنده
والتمسك به فانكم تقولون انه لا حجة فيما ابدعوه ووضعوه ونحن نسلم وجوب الاتباع فيما سمعوه فانه
اذا قال عليه السلم اذا غلب على ظنكم ان مناط الحكم بعض الاوصاف فاتبعوه فان الامر كما ظننتم

او حكم الظان على ما ظنه فهو علامة في حقه وغيره علامة في حق من ظنه علامة فلا ننكر وجوب قبول
هذا الصريح به فانه لو قال اذا ظننتم ان زيدا في الدار فاعلموا ان عمرا في الدار واعلموا ان حرمت الربا في البر
لكنا نقطع بتحريم البر وكون عمرو في الدار مهما ظننا ان زيدا في الدار فالى هذا يرجع القول بالقياس ولكن
ولكن من اين عرفت الصحابة هذا وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه والجواب من وجهين الاول
ان هذه مؤنة كفيناها فانهم مهما اجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع ان الامة لا تجتمع على الخطا بل
لو وضعوا القياس واخترعوه واستصوبوا بارائهم ومن عند انفسهم لكان ذلك حقا واجب الاتباع فلا
يجمع امة محمد صلى الله على الخطا فلا حاجة بنا الى البحث عن مستندهم الثاني انا لا نعلم انهم قالوا ذلك
عن مستندات كثيرة خارجة عن الحصر من دلالات وقراين حالات وتكريرات وتنبيهات يفيد علما
ضروريا بالتعبد بالقياس وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطا للحكم لكن انقسمت تلك المستندات
الى ما اندرس فلم ينقل الينا اكتفاء بما علمته الامة ضرورة والى ما نقل ولكن لم يبق في هذه الاعصار
الا نقل الاحاد ولم يبق على حد التواتر فلا يورث العلم والى ما تواتر ولكن احاد الفاظها يتطرق اليها الاحتمال
والتاويل اليه ولا يحصل العلم باحادها والى ما هو قراين حالات يعسر وصفها ونقلها وان نقل
الينا فكفينا مؤنة البحث عن المستند باطلاعنا على التواتر من اجماعهم ونحن مع هذا نتبع القول في
تخريج مستندات الصحابة رضي الله عنهم والالفاظ التي هي مدارك تنبيهاتهم للتعبد بالقياس وذلك
من القران قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اذ معنى الاعتبار العبور من الشيء الى غيره اذا شاركه في المعنى
كما قال ابن عباس رضي الله عنه هلا اعتبروا بالاصابع وقوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس في الكتاب مسئلة الجد والاخوة ومسئلة الحرام ان لم يمكن
الاقتباس من المعاني التي في الكتاب وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الايات وليس التمسك
بها مرضيا عندنا لانها ليست بمجردها نصوصا صريحة ان لم ينضم اليها قراين ومن ذلك قوله صلى الله
عليه لمعاذ بم تحكم قال بكتاب الله وسنة رسوله قال فان لم يكن قال اجتهد رايي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله صلعم لما يرضاه رسول الله صلعم وهذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه
طعنا وانكارا وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله صلعم
لا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك مما عملت
به الامة كافة الا انه نص في اصل الاجتهاد ولعله في تحقيق المناط وتعيين للمصلحة فيما علق اصله بالمصلحة
فلا يتناول القياس الا بعمومه ومن ذلك قوله صلى الله عليه لعمر حين يرد في قبلة الصايم ارايت
لو تمضمضت هل كان عليك جناح فقال لا قال ففيم اذا افتنيه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب
لكنه ليس بصريح لانه يمكن ان يكون ذلك نقضا لقياسه حيث الحق مقدمة الشيء به

فقال

فقال ان كنت بقيس غير المنصوص على المنصوص لانه مقدمته فالحق المضمضة بالشرب ومن ذلك
قوله صلى الله عليه للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه قالت نعم قال فدين
الله احق بالقضا فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق ولا بد فيه من قرينة يعرف القصد اليه
اذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلوة ومن ذلك قوله صلى الله عليه كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة فادخروها فبين انه وان سكت عن العلة فقد كان النهي
لعلة وقد زالت العلة فزال الحكم ومن ذلك قوله صلى الله عليه اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن وقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله صلى الله عليه لام سلمة وقد
سئلت عن قبلة الصايم هلا اخبرتيها اني اقبل وانا صايم تنبيها على قياس غيره عليه وروت ام سلمة انه
قال صلى الله عليه اني اقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه علي وحي ودل عليه قوله تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله وليس الراي الا التشبيه والتمثيل والحكم بما هو اقرب الى الشيء واشبه به واذا ثبت انه
كان مجتهدا بالامر ثبت اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم فيعلم انهم اجتهدوا بالامر وعلموا بهذا ايضا ان الناس
ان الراي كان من رسول الله صلعم مصيبا وان الله كان يسدده وانما هو منا الظن والتكلف فلم يفرق
الا في العصمة ومن ذلك امره صلى الله عليه سعد بن معاذ ان يحكم في بني قريظة بالراي وامرهم
بالنزول على حكمه فامر بقتلهم وسبي نسائهم فقال صلى الله عليه لقد وافق حكمك حكم الله عز وجل و
من ذلك قوله صلى الله عليه اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران ومن ذلك انه صلى الله
عليه شاور الصحابة في عقوبة الزنا والسرقة قبل نزول الحد ومن ذلك قوله صلى الله عليه لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها علل تحريم ثمنها بتحريم اكلها واستدل
عمر رضي الله عنه بهذا في الرد على من حيث اخذ الخمر في عشر الكفار وخللها وباعها ومن ذلك
تعليلاته صلى الله عليه بعض الاحكام كقوله صلى الله عليه لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر
يوم القيمة ملبيا وقوله في الشهداء مثل ذلك وقوله صلى الله عليه انها من الطوافين عليكم وقوله
في الذي ابتاع غلاما واستغله ثم رده الخراج بالضمان فهذه اجناس لا تدخل تحت الحصر واحادها
لا تدل دلالة قاطعة ولكن لا يبعد ان تنشر اقترانها مع نظايرها في اشعار الصحابة رضي الله عنهم بكونهم
متعبدين بالقياس والله الموفق للصواب **القول في شبه المنكرين للقياس** والصاير الى
حظر من جهة الكتاب والسنة وهي حجج **الشبهة الاولى** تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وتبيانا لكل شيء قالوا معناه بيان لكل شيء مما شرع لكم وانه ليس فيه بيان الاشيا كلها
فليكن كل مشروع في الكتاب مما ليس شرعه فيبقى على النفي الاصلي والجواب من اوجه احدها
انه اين في كتاب الله مسئلة الجد والاخوة والعول المبتوتة والمفوضة وانت علي حرام وفيها

حكم الله تعالى منزه عن تعقبت الصحابة على طلبه والكتاب بيان له اما بتمهيد طريق الاعتبار او بالادلة على الاجماع
والسنة وقد ثبت القياس بالاجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه الثاني انكم حرمتم القياس وليس في
الكتاب بيان تحريمه فيلزمكم تخصيص قوله تعالى كل شيء لا تخصيص قوله تعالى خالق كل شيء واوتيت من كل
شيء وتدمر كل شيء **الشبهة الثانية** تعلقهم بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فقد منع الحكم بغير المنزل
قلنا القياس ثابت بالسنة والاجماع وقد دل عليهما الكتاب المنزل كيف ومن حكم بمعنى مستنبط من
المنزل فقد حكم بالمنزل ثم هذا خطاب مع الرسول صلى الله عليه وقد قاسوا عليه غيره فاقتربوا با
لقياس في ابطال القياس مع انقداح الفرق اذ قال قوم لا يجوز الاجتهاد للرسول صلى الله عليه كيلا
يتهم ولانه كان يقدر على التعرف بالوحي بخلاف الامة وهو الجواب ايضا عن قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم
من ربكم ومن لم يحكم بما انزل الله **الشبهة الثالثة** قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف
ما ليس لك به علم وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان بعض الظن اثم قلنا اذا علمنا انا اذا ظننا كون
زيد في الدار حرم علينا الربوا في البر ظننا كان الحكم مقطوعا به لا مظنونا كما اذا ظن القاضي صدق
الشاهد وكما في القبلة وجزاء الصيد واروش الجنايات تحقق الحكم ثم نقول هذا عام واريد به ظنون الكفار الجاحدة
للادلة القاطعة ثم نقول لستم قاطعين بابطال القياس مع انا نقطع بخطاكم فلا تحكموا بالظن فلا
وليس من الجواب المرضي قول القايل الظن علم في الظاهر فان العلم ليس له ظاهر وباطن **الشبهة
الرابعة** قوله تعالى ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم قالوا وانتم تجادلون في القياس قلنا وانتم تجادلون
في نفيه وابطاله فان قلتم انه اراد به الجدال الباطل فهو عندنا كذلك فانه رد عليهم في جدالهم بخلاف النص
حيث قالوا كيف نأكل ما قتلناه ولا نأكل ما قتله الله تعالى وكما قاسوا الربا على البيع فرد عليهم في قولهم
انما البيع مثل الربا **الشبهة الخامسة** تعلقهم بقوله تعالى فردوه الى الله والرسول قالوا وانتم تردونه
الى الراي قلنا لا بل نرده الى العلل المستنبطة من نصوص الرسول صلى الله عليه وسلم فالقياس عبارة
عن تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا اثر له في الحكم وانتم قد رددتم
القياس من غير رد الى نص الله ورسوله ولا الى معنى مستنبط من النص **الشبهة السادسة**
قوله صلى الله عليه تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك
فقد ضلوا قلنا اراد به الراي المخالف للنص بدليل قوله صلى الله عليه ستفترق امتي نيفا وسبعين
فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال وما نقلوه
من اثار الصحابة في ذم الراي والقياس فقد تكلمنا **الشبهة السابعة** قول الشيعة واهل التعليم
انكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص والنصوص محيطة بجميع المسايل وانما يعرفها الامام المعصوم
وهو نايب الرسول صلى الله عليه فيجب مراجعته قالوا ولا يمنع من هذا كون الوقايع غير متناهية كون

النصوص متناهية لان الذي لا يتناهى هي احكام الاشخاص كحكم زيد وعمرو وفي انه عدل يقبل شهادته ام لا او فقير يصرف
اليه الزكوة ام لا وسلم ان هذا يعرف بالاجتهاد لانه يرجع الى تحقيق مناط الحكم اما الروابط الكلية للاحكام فيمكن
ضبطها بالنص بان يقول مثلا من سرق نصابا كاملا من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع ومن افطر في نهار
رمضان بجماع تام اثم به لحرمة الصوم لزمته الكفارة فانه تتناوله الرابطة الجامعة تجري فيه الحكم وما يخرج منها
مما لا يتناهى هي يبقى على الحكم الاصلي فيكون النصوص محيطة بالاحكام لهذا الطريق والجواب انا لا ننكر بطلان
القياس مع النص ولا نسلم امكان الضبط بالروابط الكلية لكنكم اخترعتم هذه الدعوى فان الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة الجد والاخوة والحرام والمفوضة ومسايل كثيرة وكانوا يطلبون من جميعهم
حديثا عن رسول الله صلعم وفيهم المعصوم بزعمكم وكانوا يشاورونه ويراجعونه فتارة وافقوه وتارة خالفوه
ولم ينقل قط حديثا ونصا الا [illegible] بل قبلوا النقل من كل عدل فضلا عن الخلفاء الراشدين فلو كان
النص فيهم في بعض المسايل لزمهم مخالفين ان كانت النصوص محيطة فبالضرورة نعلم من اجتهادهم
واختلافهم ان النصوص لم تكن محيطة وانهم كانوا متعبدين بالاجتهاد **القول في شبههم المعنوية**
وهو جنس **الشبهة الاولى** قول الشيعة والتعليمية ان الاختلاف ليس من دين الله تعالى ودين الله تعالى
واحد وليس بمختلف وفي رد الخلق الى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة فالرأي منبع الاختلاف فان
كان كل مجتهد مصيبا فكيف يكون الشيء ونقيضه دينا وان كان المصيب واحدا فبم يعرف اذ ظن هذا كظن
ذاك والظنيات لا دليل فيها بل يرجع الى ميل النفوس ورب كلام يميل اليه قلب زيد وينفر منه بعينه
قلب عمرو والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال تعالى
ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى ان الذين فرقوا
دينهم وكانوا شيعا وقال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وكذلك ذم الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف
فقال عمر رضي الله عنه لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وسمع ابن مسعود وابي
بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد والثوبين فصعد المنبر وقال اذا اختلف رجلان
من اصحاب رسول الله صلعم فعن اي فتياكم يصدر المسلمون لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا الا
فعلت وصنعت وقال جرير بن كليب رايت عمر رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعليا رضي الله عنه يأمر
بها فقلت ان بينكما لشرا فقال علي ما بيننا الا الخير لكن خيرنا اتبعنا لهذا الدين وكتب علي الى قضاته
ايام الخلاف عليه ان اقضوا بما كنتم تقضون فاني اكره الخلاف وارجو ان اموت كما مات اصحابي الجواب
ان الذي نراه تصويب المجتهدين وقولكم ان الشيء ونقيضه كيف يكون حقا قلنا يجوز ذلك في حق
شخصين كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر وكالقبلة في حق من ظنها اذا اختلف الاجتهاد في
القبلة وكجواز ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يغلب على ظن احدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك

وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين ومفتيين يظن احدهما الصدق والاخر الكذب
واما قولهم كيف يكون الاختلاف مامورا به قلنا ليس مامورا به بل يؤمر المجتهد بطلبه فان خالفه غيره فليس
دفعه داخلا تحت اختياره والاختلاف واقع ضرورة لا انه امر به وقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا معناه التناقض والكذب الذي يدعيه الملحدة او الاختلاف في البلاغة واضطراب
اللفظ الذي يتطرق الى كلام البشر بسبب اختلاف احواله في نظمه ونثره وليس المراد به نفي اختلاف
الاحكام لان جميع الشرايع والملل من عند الله تعالى وهي مختلفة والقران فيه امر ونهي واباحة وحظر ووعد
ووعيد وامثال ومواعظ وهذه اختلافات اما قوله تعالى ولا تفرقوا ولا تنازعوا فكل ذلك نهي عن الاختلافات
في التوحيد والايمان بالرسول صلى الله عليه والقيام بنصرته وكذلك جميع اصول الديانات التي الحق فيها
واحد ولذلك قال عز وجل من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اراد به التخاذل
عن نصرة الدين واما ما رووه عن الصحابة من ذم الاختلاف كيف يصح وهم اول المختلفين المجتهدين
واختلافهم واجتهادهم معلوم تواترا كيف وفيها روايات يتطرق الى سندها طعن والى متنها تاويل من
النهي عن الاختلاف في اصل الدين او نصرة الدين او في امر الخلافة والامامة او الخلاف بعد الاجماع
او الاختلاف على الائمة والولاة والقضاة او نهي العوام عن الاختلاف بالراي وليسوا اهل الاجتهاد واما
انكار عمر اختلاف ابن مسعود وابي بن كعب لعله كان قد سبق اجماع على ثوب واحد ومن خالف ظن
ان انقراض العصر شرط في الاجماع ولذلك قال عن اي فتياكم يصدر المسلمون انتم جميعا تعرفون
عن رسول الله م او لعل كل واحد اتهم صاحبه وبالغ فيه فنهى عن محل الاختلاف لا عن اصله او لعلهما
اختلفا على مستفت واحد فتحير السايل فقال عن اي فتياكم يصدر المسلمون اي العامة بل اذا ذكر
المفتي في محل الاجتهاد شيئا للعامي فلا ينبغي لمفتي اخر ان يخالفه بين يديه فيتحير واما اختلاف
عمر وعلي رضي الله عنهما في تحريم المتعة لا يصح بل صح عن علي نقله تحريم متعة النسا ولحوم الحمر الاهلية
يوم خيبر كيف وقد علم قطعا انهما جوزا الاجتهاد وما كتبه علي الى قضاته وكراهيته الاختلاف يحتمل
وجوها احدها انه ربما كتبوا اليه يطلبون رايه في بعض الوقايع فقال اقضوا كما كنتم تقضون فاني الان
مشتغل عنكم باصل الامامة وقتال المخالف الى ان اتفرغ للاجتهاد ويحتمل انهم خالفوا رايه ووافقوا
اهل البصرة والشام فقال اقضوا كما كنتم تقضون اي لو خالفتموهم لانفتق به فتق احوج حمل ذلك على
تعصب مني ومخالفة ويحتمل انهم استاذنوه في مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ظن ان العصر لم
ينقرض بعد بتجويز الخلاف فكره لهم مخالفة السابقين واستاذنوه في القضا بشهادة اهل البصرة
من الخوارج وغيرهم او ردها فامرهم بقبولها كما كان قبل الحرب لانهم حاربوا على تاويل وفي رد شهادتهم
تعصب وتجديد خلاف الشبهة الثانية قولهم النفي الاصلي معلوم والمستثنى عنه بالنص معلوم فيبقى المسكوت

عنه على النفي الاصلي المعلوم فكيف يرفع المعلوم القاطع بالقياس المظنون قلنا العموم والظواهر وخبر الواحد وقول
المقوم في ارش الجنايات والنفقات وجزا الصيد وصدق الشهود وصدق الحالف في مجلس الحكم كل ذلك
مظنون ويرفع به النفي الاصلي ثم نقول نحن لا نرفع ذلك الا بقاطع فانا اذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فظننا
نقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك الا بقاطع الشبهة الثالثة
قولهم كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات
اذ قال يغسل الثوب من بول الصبية ويرش هكذا ذكروا والمنقول المشهور وينضح من بول الغلام والنضح غير
الرش لما من بول الغلام ويجب الغسل من المني والحيض دون البول والمذي ويفرق في حق الحايض بين
قضا الصلاة والصوم واباح النظر الى الرقيقة دون الحرة وجمع بين المختلفات واوجب الجزا في الصيد
على من قتله عمدا او خطا وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطا واوجب الكفارة بالظهار
والقتل واليمين والافطار واوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة وقال لابي بردة تجزي
عنك ولا تجزي عن احد بعدك في الاضحية وقيل للنبي خالصة لك من دون المؤمنين فكيف يجاسر
في شرع هذا منهاجه على الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به وما من نص على محل الا ويمكن ان يكون ذلك
تحكما وتعبدا قلنا لا ننكر اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات فلا جرم نقول الاحكام ثلثة اقسام قسم لا
يعلل اصلا وقسم يعلم انه معلل كالحجر على الصبي فانه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم
يقم دليل عندنا على كون الحكم معللا ودليل على عين العلة المستنبطة ودليل على وجود العلة في الفرع
وعند ذلك يندفع الاشكال المذكور ولما كثرت التعبدات في العبادات لم ينتفق قياس غير التكبير والتسليم
والفاتحة عليها ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص وانما نقيس في
المعاملات وغرامات الجنايات وما علم بقراين كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية الشبهة
الرابعة قولهم ان رسول الله م اوتي جوامع الكلم فكيف يليق به ان يترك الوجيز المفهم ويعدل الى
الطويل الموهم فيعدل عن قوله حرمت الربا في كل مطعوم او كل مكيل الى عد الاشيا الستة ليرتبك الخلق
في ظلمات الجهل قلنا ولو ذكر الاشيا الستة وذكر معانيها ان ما سواها لا ربا فيه وان القياس
حرام فيه لكان ذلك اصرح وللجهل والخلاف ادفع فلم لم يصرح ولقد كان قادرا بابلاغه على قطع احتمال
الالفاظ العامه والظاهر وعلى ان يبين الجميع في القران المتواتر ليحسم الاحتمال عن المتن والسند
جميعا وكان قادرا على دفع احتمال التشبيه في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في جميع ما وقع فيه
الخلاف في العقليات اذ لم يفعل فلا سبيل الى التحكم على الله ورسوله صلى الله عليه فيما صرح به
ورمز وطول واوجز فالله تعالى اعلم باسرار ذلك كله ثم نقول ان علم الله تعالى لطفا وسرا في تعبد
العلما بالاجتهاد وامرهم بالتشمير عن ساق الجد في استنباط اسرار الشرع فيتعين عليه ان

البعض وسكت عن البعض وينبه عليه تنبيها يحرك الدواعي للاجتهاد ليرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات هذا على مذهب من يوجب الاصلاح عندنا فلله تعالى ان يفعل بعباده ما يشاء الشبهة
الخامسة قولهم الحكم ان ثبت في الاصل بالنص لا بالعلة فكيف يثبت في الفرع بالعلة وهو تابع للنص قاطع
فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الاصل وان ثبت في الاصل بالعلة فهو محال لان النص قاطع
والعلة مظنونة والحكم مقطوع به فكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة قلنا الحكم ثبت في الاصل
بالعلة فهو محال لان النص قاطع والعلة مظنونة والحكم مقطوع به فكيف بالنص وفائدة استنباط العلة
المظنونة اما تعدية الحكم واما الوقوف على مناط الحكم من المصلحة واما زوال الحكم عند زوال المناط كما
سبق في العلة القاصرة واما الحكم ثبت في الفرع بالعلة وان ثبت في الاصل بالنص فالفرع وان كان
تابعا للاصل في الحكم فلا يلزم ان يتبعه في الطريق فان الضروريات والمحسوسات اصل النظريات ولا
يلزم مساواة الفرع لها في الطريق وان لزمت المساوات في الحكم الشبهة السادسة وهي عمدة
الكبرى ان الحكم لا يثبت الا توقيفا والعلة غايتها ان تكون منصوصا عليها فلو قال الشارع اتقوا
الربا في كل مطعوم فهو توقيف عام ولو قال اتقوا الربا في كل البر لانه مطعوم فهذا لا يساويه ولا يقتضي
الربا في غير البر كما لو قال المالك اعتقت من عبيدي كل اسود عتق كل اسود ولو قال اعتقت غانما لسواده
او لانه اسود لم يعتق جميع عبيده السود فكذلك لو علل بجميل او قال اعتقت غانما لانه سيئ الخلق حتى تخلص
منه لم يتخلص منه لم يعتق سالم وان كان اسود خلقا منه فاذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها
لقصور لفظها فالمستنبطة كيف تعدى او كيف تفرق بين كلام الشارع وبين كلام غيره في الفهم وانما
منهاج الفهم وضع اللسان وذلك لا يختلف والجواب ان نقاة القياس ثلث فرق وهذا لا يستقيم من فرقتين
وانما يستقيم من الفريق الثالث فمنهم من قال التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام فانه لا فرق بين
قوله حرمت الخمر لشدتها وبين قوله حرمت كل مشتد في ان كل واحد منهما يوجب تحريم النبيذ لكن بطريق
اللفظ لا بطريق القياس بل قالوا قوله لشدتها اقامة الشدة مقام الاسم العام فقد اقر هذا القائل با
لالحاق وانما انكر تسميته قياسا الفريق الثاني من القاسانية والنهروانية فانهم جوزوا القياس
بالعلة المنصوصة دون المستنبطة فقالوا اذا كشف لنا الشارع دليل الحكم علة الاصل كانت العلة جامعة
للحكم في جميع مجاريها وما فارقهم الفريق الاول الا في التسمية حيث لم يسموا هذا الفن قياسا والفريقان
مقران بان هذا في العتق والوكالة لا يجري فلا يصح منهم الاستشهاد مع الاقرار بالفرق اما الفريق
الثالث وهو من انكر الالحاق مع التنصيص على العلة فتستقيم لهم هذه الحجة وجوابهم من اوجه
ثلثة الوجه الاول ان الصيرفي من اصحابنا اشترطنا التسوية فقال لو قال اعتقت هذا العبد
لسواده فاعتبروا وقيسوا عليه كل اسود يعتق كل عبد اسود وهو وزان مسئلتنا اذا امرنا

بالقياس

بالقياس والاعتبار ولو لم يثبت التعبد به لكان مجرد التنصيص على علة الاصل لا يرخص في الالحاق اذ يجوز ان يكون
العلة شدة الخمر خاصة ومنهم من قال انه لم قطعا انه قصد الى عتقه لسواده عتق كل عبد اسود لسواده
بقوله اعتقت غانما لسواده ومنهم من قال لا يكفي ان يعلم قصده عتقه بمجرد السواد ما لم ينو بهذا اللفظ
عتق جميع السودان فان نوى كفاه هذا اللفظ لاعتاق جميع السودان مع النية ولم يكن فيه الا ارادة
معنى عاما بلفظ خاص وذلك غير منكر كما قال والله لا اكلت لفلان خبزا ولا شربت من مائه جرعة
ونوى دفع المنة حنث باخذ الدراهم والثياب والامتعة وصلح هذا اللفظ الخاص مع هذه النية للمعنى
العام كما صلح قوله تعالى لا تاكلوا اموال اليتامى ظلما للنهي عن الاتلاف العام وقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا
تنهرهما للنهي عن الايذاء العام فاذا لم يثبت لهؤلاء الفرق التسوية بين الخطابين فانهم انما تحمون الحكم
اذا دل الدليل على ارادة الشرع تعليق الحكم بالشدة المجردة ولكنه غير مرضي عندنا بل الصحيح انه لا يعتق
الا غانم بقوله اعتقت غانما لسواده وان نوى عتق السودان لانه يبقى في حق غيرها مجرد النية والارادة
فلا تؤثر الوجه الثاني في الجواب ان الامة مجمعة على الفرق اذ يجب التسوية في الحكم مهما قال حرمت الخمر
لشدتها فقيسوا عليه كل مشتد ولو قال اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه كل اسود اقتصر العتق
على غانم عند الاكثرين فكيف يقاس احدهما على الاخر مع الاعتراف بالفرق وانما اعترفوا بالفرق لان
الحكم لله تعالى في املاك العباد وفي احكام الشرع وقد علق احكام الاملاك حصولا ونفوذا بالالفاظ دون
الارادات المجردة واما احكام الشرع فتثبت بما دل على رضا الشارع وارادته من قرينة وكلامه و
ان لم يكن لفظا بدليل انه لو بيع مال التاجر بمشهد منه باضعاف ثمنه فاستبشر وظهرت اثار الفرح
عليه لم ينعقد البيع الا بلفظه باذن سابق او اجازة لاحقة عند ابي حنيفة ولو جرى بين يدي رسول الله
فعل فسكت عنه دل سكوته على رضاه وثبت الحكم به فكيف يتساويان بل ضيق الشرع تصرفات العباد
حتى لم تحصل احكامها بكل لفظ بل ببعض الالفاظ فانه لو قال لزوجته فسخت النكاح وقطعت الزوجية
ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق ما لم ينو الطلاق واذا تلفظ بالطلاق وقع
وان نوى غير الطلاق فاذا لم تحصل الاحكام بجميع الالفاظ بل ببعضها فكيف تحصل دون الالفاظ
بما يدل على الرضا الوجه الثالث ان قول القائل لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم ولا تاكل الهليلج لانه مسهل
ولا تاكل العسل لانه حار ولا تاكل لحم المفلوج القث لبرده ولا تشرب الخمر لانه يزيل العقل ولا تجالس
فلانا لانه اسود فاهل اللغة متفقون على ان معقول هذا التعليل تعدي النهي الى كل ما فيه العلة
هذا مقتضى اللغة وهو ان يثبت مقتضاه في العتق لكن التعبد منع من الحكم بالعتق بالتعليل بل لا بد
نية من اللفظ الصريح المطابق للمحل ولا مانع منه في الشرع اذ كل ما عرف بامارة واشارة وقرينة
فهو كما عرف باللفظ فكيف يستويان مع الاجماع على الفرق فان قيل ان قال من تجب طاعته بحكم هذا الله

لم جاز بيع هذا العبد لسوء خلقه فهل يجوز للمامور بيع ما يشاركه في العلة فان قلتم يجوز فقد خالفتم الاجماع في
وان منعتم فما الفرق بين كلامه وكلام الشارع مع الفرق في الموضعين وان تعبدنا في لفظ العتق والطلاق
بحصر مراجعه فلم يثبت لفظ الوكالة قلنا ان كان قد قال له ان ما ظهر لك اراده في له او رضاي به بطريق الاستدلال
دون صريح اللفظ فافعله فله ان يفعل ذلك وهو وزان حكم الشرع لكن نشترط امرا اخر وهو ان يقطع
بانه ابن بيعه بمجرد سوء الخلق لا لسوء الخلق مع الفجار او مع الخرق في الخدمة فانه قد يذكر بعض اوصاف العلة
فان لم يعلم قطعا ولكن ظن ذلك ظنا فينبغي ان يكون قد قال له ظنك نازل منزلة العلم في تسليطك على التصرف
فان اجتمعت هذه الشروط جاز التصرف وهو وزان مسئلتنا فان قيل فلو كان الشارع قد قال اعملوا
بالقراين والدلايل من رضاي وارادتي فهو كامر يقوم بالصريح فلم يقل اني اذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام
اوصافه فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر وتحريم الربا بطعم البر خاصة لا بالشدة المجردة ولله تعالى اسرار
في الاعيان فقد حرم الخنزير والدم والميتة والموقوذة والحمر الاهلية وكل ذي ناب من السباع ومخلب من
الطير لخواص لا نطلع عليها فلم يبعد ان يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فيما اذا يقع
الامر عن هذا وهذا اوقع كلام في مدافعة القياس والجواب ان خاصية المحل قد يعلم ضرورة سقوط
اعتبارها كقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل افلس او مات فصاحب المتاع احق بمتاعه اذ يعلم ان المراة
في معناه وقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له من عبد قوم عليه باقيه فالامة في معناه لانا عرفنا بتصفح
احكام العتق والبيع بمجموع امارات وتكريرات وقراين انه لا مدخل للانوثة في العتق والبيع وقد
يعلم ذلك ظنا لتسكن النفس اليه وقد عرفنا ان الصحابة رضي الله عنهم عولوا على الظن فعلمنا انهم
فهموا من رسول الله صلعم قطعا الحاق الظن بالقطع ولولا سبق الصحابة رضي الله عنهم لما تجاسرنا عليه
وقد اختلفوا في مسايل فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا ان الظن كالعلم اما حيث انتفى
الظن والعلم وحصل الشك فلا نقدم على القياس اصلا **مسئلة** قال النظام العلة المنصوصة توجب
الالحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم اذ لا فرق في العلة بين قوله حرمت كل
مشتد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها في انه يقتضي تحريم النبيذ المشتد فيهما وهذا خطأ بل قوله حرمت
الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع الا تحريم الخمر خاصة ولا يجوز الحاق النبيذ به ما لم يرد
التعبد بالقياس فان لم يرد فهو كقوله اعتقت غانما لسواده فانه لا يقتضي عتاق جميع السودان وكيف
يصح هذا ولله تعالى ان ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال
الشدة ويجوز ان يعلم الله تعالى خاصية في شدة الخمر بها الى ركوب الفواحش والقبايح ويعلم في شدة
النبيذ لطفا داعيا الى العبادات فاذا اعتقد النظام انه منكر للقياس وقد زاد علينا اذ قاس حيث لا
يقيس لكنه انكر اسم القياس فان قيل في قول الشفيق لصبيه والوالد لولده لا تاكل هذا لانه سم فهم منه

المنع

المنع من كل سم اخر ولا امر بتناول ما هو مثله في الاغذية قلنا لان ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة
اخلاق الاباء والسادات في مقاصدهم من العبيد والابناء وانهم لا يفرقون بين سم وسم وانما يتقون
الهلاك واما الله سبحانه اذا حرم شيئا بمجرد ارادته فيجوز ان لا يحرم مثله وان حرم لان فيه لطفا ومصلحة
فيجوز ان يكون قد سبق في علمه ان مثله مفسدة لان نصبه للصلاح والفساد ليس لطبعه وذاته و
وصف هو عليه في نفسه بل يجوز ان يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة وفيه وقت العصر مفسدة
ولذلك يجوز ان تختلف يوم السبت والجمعة والمكان والحال فكذلك يجوز ان يفارق شدة الخمر
شدة النبيذ فان قيل فان لم يفهم تحريم النبيذ من الخمر فينبغي ان لا يفهم تحريم الضرب والاذى من
التافيف المذكور قلنا الحق عندنا ان ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة لكن اذا دلت
قرينة الحال على قصد الاكرام فعند ذلك يدل لفظ التافيف على تحريم الضرب بل يكون ذلك اسبق
الى الفهم من التافيف المذكور اذ التافيف لا يكون مقصودا في نفسه بل يقصد به التنبيه على
الاعلى بذكر اقل درجاته وكذلك النقير والقطمير والذرة والدينار لا يدل بمجرد اللفظ على ما فوقه في
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة وفي قوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك وفي قوله والله ما شربت
لفلان جرعة ولا اخذت من ماله حبة بل بقرينة دفع المنة واظهار المجازاة على العمل وليس الحاق
الضرب بالتافيف ايضا بطريق القياس لان الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي
يقصد ان يغفل عنه المتكلم ولا يقصد بكلامه وههنا المسكوت عنه هو الاصل في القصد الباعث
على النطق بالتافيف وهو الاسبق الى فهم السامع فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه عند ظهور القرينة
المذكورة وربما تظهر قرينة اخرى تمنع هذا الفهم اذ الملك قد يقتل اخاه المنازع له ويقول للجلاد
اقتله ولا تقل له اف فاما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا القبيل ولا وجه له الا بالقياس
فاذا لم يرد تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر لشدتها لا يفهم منه تحريم النبيذ بخلاف قوله حرمت
كل مشتد **مسئلة** ذهب القاساني والنهرواني الى الاقرار بالقياس لاجل اجماع الصحابة رضي الله
عنهم لكن خصصوا بموضعين احدهما ان تكون العلة منصوصة كقوله حرمت الخمر لشدتها وانها
من الطوافين عليكم والطوافات والثاني الاحكام المعلقة بالاسباب كرجم ماعز لزناه وقطع
سارق رداء صفوان وكانهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به فيقول هذا القائل
يمكن تنزيله على ثلثة اوجه احدها ان يشترط امام هذا مناط الحكم ان يقول وحرمت كل ما شارك
الخمر في صفة الشدة ويقول في رجم ماعز وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة فهذا ليس قولا بالقياس
بل بالعموم فلا يحصل التلقي به من جهة اجماع الصحابة رضي الله عنهم على القياس حيث لا يقول به
كما رددناه على النظام الثالث ان نقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الالحاق بالعلة المنصوصة

فهذا قول حق في الاصل خطا في الحصر فانه حصر طريق اثبات علة الاصل على النص وليس مقصورا عليه بل يجوز اثباته عليه
السبر والتقسيم او دليل اخر وما لم يدل عليه دليل فنحن لا نجوز الجمع بين الفرع والاصل ولا فرق بين دليل
ودليل فان قيل اذا كانت العلة منصوصة صار الحكم في الفرع معلوما ولم يكن مظنونا وحصل الامن من الخطا و
اذا كانت مستنبطة لم يؤمن الخطا قلنا اخطاتم في طرف الكلام حيث ظننتم ثبوت الحكم بالنص وامكان الخطا
عند عدم النص فانه وان نص على شدة الخمر فلا نعلم قطعا ان شدة النبيذ في معناها بل يجوز ان يكون
معللا بشدة الخمر خاصة الا ان يصرح ويقول يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل فيكون ذلك لفظا عاما
ولا يكون حكما بالقياس فلا يتقدم تحصيل به من جهة الاجماع فاذا لم يصرح فنحن نظن ان النبيذ في معناه ولا
نقطع به فالظن في العلة المستنبطة مثاران احدهما اصل العلة والثاني الحاق الفرع بالاصل فانه مشروط
بانتفاء الفوارق في العلة وفي العلة المنصوصة مثار الظن واحد وهو الحاق الفرع لانه مبني على الوقوف
على جميع اوصاف علة الاصل وانها الشدة بمجردها دون شدة الخمر وذلك لا يعلم الا بنص يوجب عموم الحكم
ويرفع الحاجة الى القياس اما قولهم في العلة المستنبطة انه لا يؤمن فيها الخطا فهذا لا يستقيم على مذهب
من يصوب كل مجتهد اذ شهادة الاصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي والقاضي في امن من
الخطا وان كان الشاهد مزورا لانه لم يتعبد باتباع الصدق بل باتباع ظن العدالة وقد تحقق الظن ثم هذا
الاشكال متوجه على من يقول المصيب واحد لانه لا يامن الخطا اذ لا دليل يميز الصواب عن الخطا اذ
لو كان عليه دليل لكان اثما اذا اخطا كما في العقليات ثم نقول نا حملكم على الاقرار بجميع القياس اجماع
الصحابة رضي الله عنهم ولم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة اذ قاسوا في قوله انت علي حرام وفي مسئلة
الجد والاخوة وفي تشبيه حد الشرب بحد القذف لا لانه من جنسه لا افترا والقذف اوجبنا ثمانين جلدة
لانه نفس الافترا لا الخوف لا الافترا لكنهم راوا الشرع في بعض المواضع اقام مظنة الشي مقام نفسه
فشبهوا هذا به بنوع من الظن هو في غاية الضعف فدل انهم لم يطلبوا النص ولا القطع بل اكتفوا بالظن
ثم نقول اذا جاز القياس بالعلة المعلومة فليلحق بها المظنونة في حق العمل كما الحقت رواية العدل الواحد
وشهادة العدل بشهادة النبي المعصوم والقبلة المظنونة بالقبلة المعاينة وهذا فيه نظر لانا اثبتنا خبر
الواحد وقبول الشهادة بادلة قاطعة وقبول الشرع الظن في موضع لا يرخص لنا في قياس ظني اخر عليه
بل لا بد من دليل على القياس المظنون كما في خبر الواحد وغيره **مسئلة** فرق بعض القدرية بين الفعل
والترك فقال اذا قال الشارع وجب فعل لعلة فلا يقاس عليه غيره الا ان يتعبد بالقياس واما علل
تحريم الخمر بعلة وجب قياس النبيذ دون التعبد بالقياس لان من ترك العسل لحلاوته يلزمه ان يترك
كل حلو ومن ترك الخبز لاسكاره يلزمه ان يترك كل مسكر اما من شرب العسل لحلاوته لا يلزمه ان
يشرب كل حلو ومن صلى لانه عبادة لا يلزمه ان ياتي بكل عبادة وبنوا على هذا ان التوبة لا تصح عن بعض

الذنب

الذنب لان من ترك ذنبا لانه معصية يلزمه ان يترك كل ذنب اما من اتى بعبادة لانها طاعة لا يلزمه ان ياتي بكل
طاعة وهذا باطل في الطرفين لانه لا يبعد في جانب التحريم ان يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة ويفرق بين شدة الخمر
وشدة النبيذ واما في جانب الفعل فمن يتناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق
بين عسل وعسل نعم لا يلزمه ان ياكل مع بعد اخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال فان
ثبت للشي ثبت لمثله كان ذلك في ترك او فعل لكن المثل المطلق لا يتصور اذ لا بد فيه شرط التغاير
ومن شرط الاثنين مغايرة ومخالفة واذا جاءت المخالفة بطلت المماثلة وهذا له غور لا يليق بهذا الموضع
بيانه هذا تمام النظر في اثبات اصل القياس على منكريه **الباب الثاني**
في طريق اثبات العلة للاصل وكيفية اقامة الدليل على صحة احاد الاقيسة وتنبيه في صدر الباب
على مثارات الاحتمال في كل قياس اذ لا حاجة الى الدليل الا في محل الاحتمال ثم على انحصار الدليل في الادلة
السمعية ثم على انقسام الادلة السمعية الى ظنية وقطعية فهذه ثلث مقدمات المقدمة الاولى في مواضع
الاحتمال في كل قياس وهي ستة الاول يجوز ان لا يكون الاصل معللا عند الله تعالى فيكون القايس قد
علل ما ليس بمعلل الثاني انه ان كان معللا فلعله لم يصب ما هو علة عند الله تعالى بل علل بعلة اخرى
الثالث انه ان اصاب في اصل التعليل وفي عين العلة فلعله اقتصر على وصفين او ثلثة وهو معلل
به مع قرينة اخرى زائدة على ما اقتصر اعتبارا عليه الرابع ان يكون قد جمع الى العلة وصفا ليس منها
للحكم فزاد على الواجب الخامس ان يصيب في اصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطي في وجودها
في الفرع فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها ولا يكون كذلك السادس ان يكون قد استدل
على تصحيح العلة بما ليس بدليل ومع ذلك لا يحل له القياس وان اصاب العلة كالراصاب بمجرد الوهم
والحدس من غير دليل وكالظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى فانه لا يصح صلوته وزاد اخرون
احتمالا سابعا وهو الخطا في اصل القياس فيحتمل ان يكون اصل القياس في الشرع باطلا
وهذا خطا فان صحة اصل القياس في الشرع ليس مظنونا بل هو مقطوع به ولو تطرق اليه احتمال
لتطرق الى جميع القطعيات من التوحيد والنبوة وغيرهما والمثارات الستة لاحتمال الخطا انما
تستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد وفي موضع نصب الله تعالى ادلة قاطعة يعرف
تخطيتها الناظر اما من قال كل مجتهد مصيب فليس في الاصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى
في حق كل مجتهد ما ظنه علة فلا يتصور فيه الخطا ولكنه على الجملة يحتاج الى اقامة الدليل في هذه
المثارات وان كانت ادلة ظنية **المقدمة الثانية** ان هذه الادلة لا تكون الا سمعية بل لا مجال
للنظر العقلي في هذه المثارات الا في تحقيق وجود علة الاصل في الفرع فان العلة اذا كانت محسوسة
كالسكر والطعم والطواف في السنور فوجود ذلك في النبيذ والارز والفارة قد يعلم بالحس بلا ادلة

العقلية اما اصل تعليل الحكم واثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن الا بالادلة السمعية لان العلة الشرعية امارة
وعلامة لا يوجب الحكم لذاتها انما معنى كونها علة نصب الشرع اياها علامة وذلك وضع من الشرع فلا فرق
بين وضع العلامة ونصبها امارة على الحكم فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز ان يجعلها الشرع علامة
الحل فليس يوجبها لذاتها فلا فرق بين قول الشارع ارجموا ماعزا وبين قوله جعلت الزنا علامة ايجاب الرجم
فان قيل فالحكم لا يثبت الا توقيفا ونصا فلتكن العلة كذلك قلنا لا يثبت الحكم الا توقيفا لكن ليس طريق
معرفة التوقيف في الاحكام مجرد النص بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الاحوال وشواهد
الاصول وانواع الادلة فكذلك اثبات العلة تتسع طرقه ولا تقتصر على النص **المقدمة الثالثة** ان الحاق
المنطوق بالمسكوت ينقسم الى مقطوع به والى مظنون والمقطوع به على مرتبتين احداهما ان يكون
المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق به كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه افهم تحريم الضرب والشتم وكقوله
صلى الله عليه وسلم ادوا الخيط والمخيط فانه افهم تحريم الغلول في الغنيمة بكل قليل وكثير وكنهيه صلى الله
عليه من التضحية بالعوراء والعرجاء فانه افهم المنع في العمياء ومقطوعة الرجلين وكقوله صلى الله عليه
الغضبان وكالسه فاذا امات الغضبان استطلق الركاة فان الجوع والاعياء والسكر وكل ما ازال العقل
اولى به من النوم وقد اختلفوا في تسمية هذا قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لا يحتاج فيه الى فكر
واستنباط وعلة ولان المسكوت عنه ههنا كانه اولى بالحكم من المنطوق به ومن سماه قياسا اعترف
بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشتمل هذا النوع
فان لم يشمله فهو عبارة وهذا الجنس قد يلحق بما له ما يشبهه من وجه لكنه يفيد الظن دون العلم كقولهم
اذا اوجبت الكفارة في قتل الخطا فلان تجب في العمد اولى لان فيه ما في الخطا وزيادة عدوان واذا ردت
شهادة الفاسق فالكافر اولى لان الكفر فسق وزيادة واذا اخذت الجزية من الكتابي فمن الوثني اولى
لانه كافر مع زيادة جهل وهذا يفيد الظن في حق بعض المجتهدين وليس من جنس الاول ان يقول اذا
قبلت شهادة اثنين فشهادة ثلثة اولى فهذا مقطوع به لانه وجد فيه الاول وزيادة والعمياء عوراء
مرتين ومقطوعة الرجلين عرجاء مرتين اما العمد فيخالف الخطا فيحتمل ان لا تقوى الكفارة على محو
بخلاف الخطا بل جنس الاول قولنا من واقع اهله في نهار رمضان لزمه الكفارة فالزاني اولى اذ وجد فيه
الى افساد الصوم بالوطي وزيادة ولم يوجد في العمد الخطا وزيادة وكذلك الفاسق متهم في دينه فيكذب
والكافر محترز في دينه وقبول الجزية نوع احترام وتخفيف دم لا يستحقه الوثني بدليل انه لو وقع التصريح
بالفرق بين هذه المسائل لم تنفر النفس من قبوله ولو قيل تجزي العمياء دون العوراء وتقبل شهادة
اثنين ولا تقبل شهادة ثلثة كان ذلك مما تنفر النفس من قبوله وانما نفرت النفس من قبوله لما علم قطعا
من ان منع العوراء لاجل نقصانها وقبول شهادة اثنين لظهور صدق المدعي وتحريم التافيف لاحترام

الابوين فهم هذه المعاني تبنا قضى الفرق ولم يفهم مثل ذلك في قتل الخطا وشهادة الكافر وجزية الوثني
الرتبة الثانية ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون اولى منه ولا هو دونه فيقال انه
في معنى الاصل وربما اختلفوا في تسميته قياسا ومثاله قوله صلى الله عليه من اعتق شركا له من عبد قوم
عليه الباقي فان الامة في معناه وقوله صلى الله عليه ايما رجل افلس ومات فصاحب المتاع احق
بمتاعه فالمراة في معناه وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالعبد في معناها
وقوله من باع عبدا وله مال فماله للبايع الا ان يشترط المبتاع وان الجارية في معناه وقوله صلى الله عليه
في موت الحيوان في السمن انه يراق المايع ويقور ما حول الجامد فان العسل وكل جامد في معناه وهذا
جنس يرجع حاصله الى العلم بان الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التاثير في
جنس ذلك الحكم وانما نعرف انه لا مدخل له في التاثير باستقراء احكام الشرع وموارده ومصادره
في ذلك الجنس حتى نعلم ان حكم الرق والحرية لا يختلف بالذكورة والانوثة ولا يختلف بالسواد والبياض
والطول والقصر والحسن والقبح فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر الذكورة فيه كولاية النكاح
والقضاء والشهادة وامثالها وضابط هذا الجنس ان لا يحتاج الى التعرض للعلة الجامعة بل تتعرض
للفارق ونعلم انه لا فارق الا كذا ولا مدخل له في التاثير قطعا فان تطرق الاحتمال الى قولنا لا فارق
الا كذا بان احتمل ان يكون ثم فارق اخر وتطرق الاحتمال الى قولنا لا مدخل له في التاثير بل احتمل ان
يكون ثم فارق اخر وتطرق الاحتمال الى قولنا انه لا مدخل لم يكن هذا الالحاق مقطوعا به بل ربما كان
مظنونا ويتعلق باذيال هذا الجنس ما هو مظنون كقولنا العتق الى عضو معين سرى فانه اذا
اضافه الى النصف سرى لانه بعض واليد بعض وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين ومساواة
البعض المعين للبعض الشايع في هذا الحكم غير مقطوع به لان هذا النوع من المفارقة لا يبعد ان
يكون له مدخل في التاثير ومن هذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم كقوله صلى الله عليه للاعرابي الذي
جامع في نهار رمضان اعتق رقبة فانا نعلم ان التركي والهندي في معنى الاعرابي وعلمنا ان ذلك
لا مدخل له في الحكم ونعلم ان العبد في معنى الحر المفلس فليرد به الصوم لانه يشاركه في وجوب الصوم ولا
نزع الصبي في معناه لانه لا يشاركه في اللزوم وللزوم مدخل في التاثير وان نظرنا الى المحل فقد واقع
اهله فنعلم انه لو واقع مملوكته فهو في معناه بل لو زنا بامراة فهو بالكفارة اولى اما اللواط واتيان البهيمة
والمراة الميتة هل هو في معناه وربما يتردد فيه والاظهر ان اللواط في معناه وان نظرنا الى الصوم المجني
عليه فقد جرت واقعة الاعرابي في يوم معين وشهر معين فنعلم ان ساير ايام ذلك الشهر وسائر
اشهر رمضان في معناه والقضاء والنذر ليس في معناه لان حرمة رمضان اعظم وهتكها افحش
والحرمة مدخل في جنس هذا الحكم وان نظرنا الى نفس هذا الفعل فهل يلحق به الاكل والشرب

للفطرات هذا في محل الظن اذ يحتمل ان يقال انما اوجب الكفارة لتفويت الصوم والوطء آلة كما اوجب القصاص لتفويت
النفس ثم السيف والسكين وسائر الآلات على وتيرة واحدة ويحتمل ان يقال الكفارة زجر وداعية الوقاع
لا تخنس بمجرد وازع الدين فافتقر الى كفارة زاجرة بخلاف داعية الاكل فهذه ظنون تختلف بالاضافة
الى المجتهدين وهل يسمى الحاق الاكل بالجماع ههنا قياسا اختلفوا فيه فقال اصحاب ابي حنيفة لا قياس
في الكفارات هذا استدلال وليس بقياس اي هو استدلال على تعيين مناط الحكم وحذف الحشو منه و لفظه
القياس اصطلاح الفقهاء فتحكمنا اطلاقها بحسب اختلاف اصطلاحهم فلسنا نرى الاطناب في تصحيح ذلك
وافساده لان اكثر مدار النظر فيه على اللفظ وعلى الجملة فلا يظن بالظاهري المنكر للقياس انكار القطع
بمن هذه الحاقات لكن لعله ينكر المظنون منه ويقول ما علم قطعا انه لا مدخل له في التاثير فهو كاختلاف
الزمان والمكان والسواد والبياض والطول والقصر فيجب حذفه عن درجة الاعتبار اما ما يحتمل
فلا يجوز حذفه بالظن واذا بان لنا من اجماع الصحابة رضي الله عنهم انهم عملوا بالظن كان ذلك دليلا
على ان الظن منزلة العلم في وجوب العمل لان المسائل التي اختلفوا فيها واجتهدوا كمسألة الحرام والجد
في شرب الخمر ومسألة المفوضة وغيرها ظنية وليست قطعية وعلى الجملة فالحاق المسكوت عنه
بالمنصوص عليه طريقان متباينان احدهما ان لا يتعرض الا للفارق وسقوط اثره فنقول لا فارق
الا كذا وهذه مقدمة ثم نقول ولا مدخل لهذا الفارق في التاثير وهذه مقدمة اخرى فيلزم منه
نتيجة وهو انه لا فرق في الحكم وهذا يحسن اذا ظهر التقارب بين الفرع والاصل كقرب الامة من
العبد كانه لا يحتاج الى التعرض للجامع لكثرة ما فيه الاجتماع الطريق الثاني ان يتعرض للجامع ويقصد
نحوه ولا يلتفت الى الفوارق وان كثرت ويظهر ما بين الجامع في الحكم فيقول العلة في الاصل كذا وهي
موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم وهذا هو الذي يسمى قياسا بالاتفاق اما الاول ففي تسميته
قياسا خلاف لان القياس ما قصد فيه الجمع بين شيئين وذلك قصد فيه نفي الفرق فحصل الجمع
بالقصد الثاني لا بالقصد الاول فلم يكن على صيغة المقايسة بالاضافة الى القصد الاول والطريق
الاول الذي هو التعرض للفارق ونفيه ينتظم حيث لم يعرف علة الحكم بل ينتظم في حكم لا يعلل
وينتظم حيث عرفنا انه معلل لكن لم تتعين العلة فانا نقول الزبيب في معنى التمر في الربا قبل ان يتعين
عندنا علة الربا انه الطعم او الكيل او القوت وينتظم حيث ظهر اصل العلة وتعين الحكم ولكن لم يتخلص
بعد اوصافها ولم يحرر بعد قيودها وحدودها اما الطريق الثاني وهو الجمع فلا يمكن الا بعد تعيين العلة
وتخليصها بحدودها وقيودها وبيان تحقق وجودها بكمالها في الفرع وكل واحد من الطريقين ينقسم
الى مقطوع به والى مظنون فاذا مهدت هذه المقدمات فنرجع الى المقصود وهو بيان اثبات العلة في
الطريق الثاني الذي هو القياس بالاتفاق وهو رد فرع الى اصل بعلة جامعة بينهما وهذا القياس يحتاج

الى اثبات مقدمتين احداهما مثلا ان علة تحريم الخمر الاسكار والثاني ان الاسكار موجود في النبيذ اما الثاني فيجوز ان
يثبت بالحس ودليل العقل وبالعرف وبدليل الشرع وسائر انواع الادلة واما الاول فلا يثبت الا بالادلة الشرعية
من كتاب وسنة واجماع ونوع استدلال مستنبط فان كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي كما ان نفس
التحريم كذلك وطريقه طريقه وجملة الادلة الشرعية ترجع الى الفاظ الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط
فنحصره في ثلثة اقسام القسم الاول اثبات العلة بادلة نقلية وذلك اما ان يستفاد من صريح النطق
او من الايماء وهو ثلثة اضرب الضرب الاول الصريح وذلك ان يرد فيه لفظ التعليل كقوله لكذا او لعلة
كذا او لاجل كذا او لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من صيغ التعليل مثل قوله تعالى كيلا يكون دولة بين
الاغنياء منكم ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله وقوله صلى الله عليه انما
جعل الاستيذان من اجل البصر وانما نهيتكم لاجل الدافة فهذه صيغ التعليل الا اذا دل دليل على انه
ما قصد به التعليل فيكون مجازا كما يقال لم فعلت فيقول لاني اردت ان افعل فهذا لا يصلح ان يكون
علة فهو استعمال اللفظ في غير محله قال القاضي ره وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس من هذا الجنس
لان هذه لام التعليل والدلوك لا يصلح لان يكون علة فمعناه صل عنده فهو للتاقيت وهذا فيه نظر اذ
الزوال والغروب لا يبعد ان ينصبه الشرع علامة للوجوب ولا معنى لعلة الشرع الا العلامة المنصوبة
وقد قال الفقهاء الاوقات اسباب ولذلك تتكرر بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة الضرب الثاني
التنبيه والايماء على العلة كقوله صلى الله عليه لما سئل عن سؤر الهرة انها من الطوافين عليكم لانه
وان لم يقل لانها او لاجل انها من الطوافين لكن ادرج التعليل فانه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف
الطواف مفيدا فانه لو قال انها سوداء او بيضاء لم يكن منظوما اذ لم يرد به التعليل وكذلك قوله صلى الله عليه
فانهم يحشرون يوم القيمة ملبيا وانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وقوله تعالى انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فانه بيان لعلة تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر وكذلك ذكر الصفة
قبل الحكم كقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الاتيان في غير
المأتى لان الاذى فيه دايم ولا يجري في المستحاضة لان ذلك عارض وليس بطبيعي وكذلك قوله
تمرة طيبة وماء طهور فان ذلك لو لم يكن تعليلا لاستعماله لما كان الكلام واقعا في محله وهو الذي
يدل على انه كان ما انبذ فيه تمرات فيقاس عليه الزبيب وغيره ولا يقاس عليه المرقة والعصيدة
وما انقلب شيئا آخر بالطبخ وكذلك قوله صلى الله عليه اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا
اذا ففيه تنبيه على العلة من ثلثة اوجه احدها انه لا وجه لذكر هذا الوصف الا التعليل به والثاني
قوله اذا فانه للتعليل والثالث الفاء في قوله فلا فانه للتعقيب والتسبيب ومن ذلك ان يجيب عن
المسألة بذكر نظيرها كقوله صلى الله عليه ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته

او لم يكن للتعليل لما كان التعرض لغيره من السؤال مستقلا ومن ذلك ان يقيد الشارع بين قسمين بوصف يخصه
بالحكم كقوله القاتل لا يرث فانه يدل في الظاهر على انه لا يرث لكونه قاتلا وليس هذا للمناسبة بل لو قال الطويل
لا يرث او الاسود لا يرث لكنا نفهم منه جعل الطول والسواد علامة على انفصاله عن الورثة فهذا وامثاله مما
يكثر ولا يدخل تحت الحصر فوجوه التنبيه لا تنضبط وقد اطنبنا في تفصيله في كتاب شفاء الغليل وهذا
القدر كاف الضرب الثالث التنبيه على الاسباب بترتيب الاحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء
التي هي للتعقيب والتسبيب كقوله صلى الله عليه من احيا ارضا ميتة فهي له ومن بدل دينه فاقتلوه
بل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى ثم يعودون لما
قالوا ويلحق بهذا القسم ما رتبه الراوي بفاء الترتيب كقوله [illegible] فرجم وسها رسول الله صلى الله
عليه فسجد ورضخ يهودي راس جارية فرضخ رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه وكل هذا يدل على التسبيب وليس للمناسبة
فان قوله صلى الله عليه من مس ذكره فليتوضأ يفهم التسبيب وان لم يناسب بل يلحق بهذا الجنس كل حكم
حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الاقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات
او من الافعال كاشتغال الذمة عند القتل والاتلاف او من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة
على العصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فانه ينقدح ان يقال الحكم لا يتجدد الا بتجدد سببه ولا يتجدد
الا هذا فاذا هو السبب فان قيل فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعلة دلالة قاطعة او دلالة ظنية
قلنا اما ما رتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء فيدل على ان المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة
فهو صريح في اصل الاعتبار اما اعتباره بطريق كونه علة او سببا متضمنا للعلة بطريق الملازمة او المجاورة
او شرطا يظهر الحكم عنده بسبب اخر او يعتبر الوصف على تجرده حتى يعم الحكم او يضم اليه وصفا اخر
حتى يخص الحكم ببعض الحال فيطلق الاضافة من الالفاظ المذكورة ليس صريحا فيها ولكن قد يكون ظاهرا
في وجه ويحتمل غيره وقد يكون مترددا بين وجهين فيتبع فيه موجب الادلة واما الثابت بالايماء والتنبيه
كون الوصف المذكور معتبرا بحيث لا يجوز الغاؤه مثال هذا قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي
حين يقضي وهو غضبان فهو تنبيه على ان الغضب علة في منع القضاء لكن قد تبين بالنظر انه ليس
علة لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن والمتألم
فيكون الغضب مناط الحكم لا لعينه بل لمعنى يتضمنه وكذلك قوله سها فسجد يحتمل ان يكون السبب هو
السهو لعينه ويحتمل ان يكون ما يتضمنه من ترك ابعاض الصلاة حتى لو تركه عمدا [illegible] يسجد ايضا
كذلك قوله زنا فرجم احتمل ان يكون لانه زنا واحتمل ان يكون لما يتضمنه الزنا من ايلاج فرج في فرج محرم
قطعا مشتهى طبعا حتى يتعدى الى اللواطة وكذلك قوله من جامع فعليه ما على المظاهر يحتمل ان يكون
لنفس الجماع واحتمل ان يكون لما يتضمنه من افساد الصوم حتى يتعدى الى الاكل والظاهر الاضافة الى

الاصل ومن معرفة من الاصل الى ما يتضمنه افتقر الى دليل فهذا النوع متفاوت معروف غير منقطع من هذه الجهات
وهذا ظاهر في الاضافات اللفظية ايماء كان او تصريحا اما ما لم يثبت بحكم حدوث صفة تحكم بها الشرع ففيما
الحكم اليه نظر سابق في الطرد والعكس القسم الثاني في اثبات العلة بالاجماع على كونها مؤثرة في الحكم مثاله
قولهم اذا قدم الاخ من الاب والام على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يقدم في ولاية النكاح فان
العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الاخوة وهو المؤثر بالاتفاق وكذلك قولهم الجهل بالمهر يفسد النكاح
لانه جهل بعوض في معاوضة فصار كالبيع اذ الجهل مؤثر في الافساد بالاتفاق في البيع وكذلك نقول
يجب الضمان على السارق وان قطع لانه مال تلف تحت يد العادية فيضمن كما في الغصب وهذا الوصف
هو المؤثر في الغصب اتفاقا وكذلك يقول الجنون صغير فيولى عليها قياسا للثيب على البكر الصغيرة
فالمطالبة منقطعة من اثبات علة الاصل لانها بالاتفاق مؤثرة فيبقى سؤال وهو ان يقال لهم
قلتم اذا اثر امتزاج الاخوة في التقديم في الارث فينبغي ان يؤثر في النكاح واذا اثر الصغر في البكر
يؤثر في الثيب وهذا السؤال اما ان يوجه المجتهد على نفسه او يوجه في المناظرة اما المجتهد فيدفعه
بوجهين احدهما ان يعرف مناسبة المؤثر كالصغر فانه يسلط الولي على التزويج للعجز فيقول البكر
كالثيب في هذه المناسبة الثاني ان يبين انه لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ولا مدخل له في
التاثير كما ذكرناه في الحاق الامة بالعبد في سراية العتق ونظائره فيكون هذا القياس تمامه بالتعرض
للجامع ونفي الفارق جميعا وان ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق وان كان السؤال في
مناظرة فيكفي ان يقال القياس لتعدية حكم العلة من موضع الى موضع وما من تعدية الا ويتوجه عليها هذا
السؤال فلا ينبغي ان ينفتح هذا الباب بل كل علة معترض على الفرق او التنبيه على مثار خيال الفرق بان يقول
مثلا الاخوة للام اثرت في الميراث في الترجيح لان مجردها يؤثر في التوريث فلم قلت اذا استقل في الترجيح
ما يستقل بالتاثير ويستعمل حتى لا يستقل فيقبل المطالبة على هذه الصيغة وهي اولى من ابدائه
في معرض الفرق ابتداء اذا لم ينبه على مثار خيال الفرق واصر على مجرد المطالبة فلا ينبغي ان يصطلح
المناظرون على قبوله لانه يفتح بابا في الحجاج لا ينسد ولا يحوج ذا [illegible] الى المطالبة بالمناسبة فان ما ظهر
تاثيره باضافة الحكم اليه له مناسبا او لم يناسب فقوله صلى الله عليه من مس ذكره فليتوضأ نفهم
تقييس عليه من مس ذكر غيره ولا مناسبة ولكن يقول ظهر تاثير المس ولا مدخل للفارق في التاثير
فانه وان ظهر مناسبته ايضا فيجوز ان يختص باعتبار المناسب ببعض المواضع اذ السرقة تناسب
القطع ثم تختص بالنصاب والزنا يناسب الرجم ثم يختص بالمحصن فيتوجه على المناسب ايضا ان
يقال لهم قلتم اذا اثر هذا المناسب وهو الصغر في ولاية المال ينبغي ان يؤثر في البضع واذا اثر
في البكر يؤثر في الثيب واذا اثر في التزويج من الابن يؤثر في تزويج الثيب ومن المناسبات ما يختص

بعض المواضع فهذا السؤال يستمد من خيال منكري القياس فلا ينبغي ان يقبل القسم الثالث في اثبات علة الاصل
بالاستنباط وطرق الاستدلال وهي انواع النوع الاول السبر والتقسيم وهو دليل صحيح وذلك بان نقول
هذا الحكم معلل ولا علة له الا كذا او كذا وقد بطل احدهما فتعين الآخر واذا استقام السبر كذلك فلا يحتاج
الى مناسبة بل له ان يقول حرم الربا في البر ولابد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقفه ولا علامة الا
الطعم والقوت والكيل وقد بطل القوت والكيل وقد بطل القوت بدليل كذا وكذا فيثبت الطعم لكن يحتاج
هينا الى اقامة الدليل على ثلثة امور احدها انه لابد من علامة اذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج الى
علامة وعلة فيقول ليس كذلك لانه اذا صار دقيقا وخبزا بقي حكم الربا وزال اسم البر فعلم ان
مناط الربا امر اعم من اسم البر الثاني ان يكون سبره حاصرا فيحصر جميع ما يمكن ان يكون علة فله ان يوا
للخصم على ان الممكنات ما ذكره وذلك ظاهر او لا يسلم فان كان مجتهدا فيكفيه سبره بحسب امكانه حتى يعجز
عن ابراز غيره وان كان مناظرا فيكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في السبر فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك
ما لزمني وان اطلعت على علة اخرى يلزمك التنبيه عليها حتى انظر في صحتها وفسادها فان قلت قال
لا يلزمني ولا اظهرها وان كنت اعرفها فهذا عناد محرم فصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان علم مست
الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين ثم افساد سائر العلل اما ان يكون ببيان سقوط
اثرها في الحكم بان يظهر بقاء الحكم مع انتفائها او ببيان انتفائها بان يظهر انتفاء الحكم مع وجودها النوع الثاني
من الاستنباط اثبات العلة بايراد مناسبتها الحكم والاكتفاء بمجرد المناسبة في اثبات الحكم مختلف فيه
وبيانه ان المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف الحكم اليه انتظم كقوله حرمت
الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد في
وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وقد ذكرنا حقيقة المناسب واقسامه ومراتبه في آخر القطب الثاني
في باب الاستحسان والاستصلاح فلا نعيده لكنا نقول المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب
ومثال المؤثر التعليل للولاية بالصغر ومعنى كونه مؤثرا انه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص فاذا
ظهر تاثيره فلا يحتاج الى المناسبة بل قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ لما دل على تاثير المس
قسنا عليه مس ذكر غيره اما الملائم فمثاله ما لم يظهر تاثير عينه في عين ذلك الحكم كما في الصغر لكن
ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله قولنا انما لا يجب على الحائض قضاء الصلوة دون الصوم لما
في قضاء الصلوة من الحرج بسبب كثرة الصلوة وهذا مما ظهر تاثير جنسه لان جنس المشقة
تاثيرا في التخفيف اما هذه المشقة بعينها وهي مشقة التكرير لم يظهر تاثيرها في موضع اخر نعم وان كان
قد ورد النص بسقوط قضاء الصلوات عن الحائض والحيض وقسنا عليهن الا انا ما كان ذلك تعليلا
بما ظهر تاثير عينه في عين الحكم لكن في محل مخصوص فهذا مثاله انتهى قولنا ان

قليل

قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليلنا قليل الخمر بان ذلك يدعو الى كثيره فهذا مناسب
لم يظهر تاثير جنسه اذ الخلوة لما كانت داعية الى الزنا التي حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا ملائما لجنس
تصرفات الشرع وان لم يظهر تاثير عينه في الحكم واما الغريب الذي لم يظهر تاثيره ولا ملائمته لجنس
تصرفات الشرع فمثاله قولنا ان الخمر انما حرمت لكونها مسكرا ففي معناها كل مسكر فلم يظهر اثر
السكر في موضع اخر لكنه مناسب وهذا مثال الغريب لو لم يقدر التنبيه بقوله تعالى انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة الآية وهذا ومثاله ايضا قولنا المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج
قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث
فعورض بنقيض قصده قياسا على القاتل فانه لا يرث فان تعليل القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس
تصرف الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر قد التفت الى جنسه فيبقى مناسبا مجرده غريبا و
لو علل الحرمان بكونه متعديا بالقتل وجعل هذا جزاء على العدوان وان كان تعليلا بمناسب ملائم
ليس بمؤثر لان الجناية بعينها وان ظهر تاثيرها في العقوبات فلم يظهر في الحرمان من الميراث
فلم يؤثر في عين الحكم وانما اثر في جنس اخر من الاحكام فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ولا
من جنس الغريب فاذا عرفت مثال هذه الاحكام الثلاثة فاعلم ان المؤثر مقبول باتفاق
القياسيين وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لو قال ولا يقبل الا مؤثرا لكن اورد للمؤثر امثلة
عرف فيها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا وذكرنا تفصيل امثلته والاعتراض عليها في كتاب شفاء العليل
ولا سبيل الى الاقتصار على المؤثر لان المطلوب غلبة الظن ومن استقرأ اقيسة الصحابة رضوان الله عليهم واجتهاداتهم علم
على انهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بالنص والاجماع واما المناسب الغريب فهو في محل الاجتهاد
ولا يبعد عندي ان يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ولا يبعد دليل قاطع على بطلان اجتهاده فان قيل بل
على بطلانه انه تحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لاضافة الحكم الى العلة قلنا اثبات الحكم على وفقه يشهد
لملاحظة الشرع له ويغلب ذلك على الظن فان قيل ولكم اثبت الحكم على وفقه فيه تلبيس اذ معناه انه
تقارن الحكم بمناسبة وبعث الشارع على الحكم فاجاب بامثله وانبعث على وفق بعثه وهذا الحكم لانه
يحتمل ان يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبدا تحكما كتحريم الخنزير والميتة والدم والحمر الاهلية وكل
ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير مع تحليل الضبع والضب والثعلب على بعض المذاهب
وهي تحكمات لكن اتفق معنى الاسكار في الخمر فظن انه لاجل الاسكار ولم يتفق مثله في الميتة والخنزير
فقيل انه تحكم وهذا على تقدير عدم التنبيه في القران بذكر العداوة والبغضاء ويحتمل ان يكون لمعنى
اخر مناسب لم يظهر لنا ويحتمل ان يكون للاسكار فهذه ثلثة احتمالات فالحكم بواحد من هذه الثلثة
تحكم بغير دليل ولا فرق بترجيح هذا الاحتمال وهذا لا ينقلب في المؤثر فانه عرف كونه علة بالنص فلم

الحكم اليه نصا او اجماعا كالصغر وتقديم الاخ للاب والام والجواب انا نرجح هذا الاحتمال الحكم بما وردنا
به مذهب منكري القياس كما في الموروث فان العلة اذا اضيف الحكم اليها في محل احتمل ان يكون مختصا بذلك المحل
كالخصوص اثباتنا بالحصن وتاثير السرقة بالنصاب فلا يبعد ان يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية
البضع وامتزاج الاخوة في التقديم في الميراث دون الولاية وبه اعتصم نفاة القياس لكن تبين لهم من
الصحابة رضي الله عنهم اتباع العلل واطراح تنزيل الشرع على التحكم ما امكن فكذلك ههنا فلا فرق
اما قولكم لعل فيه معنى اخر مناسب هو الباعث للشرع ولم يظهر لنا فانا مالت نفوسنا الى المعنى الذي
ظهر لنا لعدم ظهور الاخر لا للدليل دل عليه فهو وهم محض فنقول غلبة الظن في كل موضع تستند الى مثل
هذا الوهم ونعني انتفاء ظهور معنى اخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن ولو فتح هذا الباب لم يستتم قياس فان العلة
الجامعة بين الفرع والاصل وان كانت مؤثرة انما تغلب على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق ولو ظهر
معنى اخر لو ظهر لازالت غلبة الظن ولعدم ظهور علة معارضة لتلك العلة فلو ظهر اصل اخر يشهد للفرع
بعلة اخرى تناقض العلة الاولى لاندفعت غلبة الظن بل تحصيل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط
انتفاء قرينة مخصصة ولو ظهرت لزال الظن لكن اذا لم تظهر جاز التعويل عليه وذلك لانه لم يظهر لنا
من اجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد الا اتباع الراي الاغلب فانهم لم يضبطوا اجناس غلبة الظن
ولم يميزوا جنسا عن جنس فان سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه فان قيل لا نسلم ان هذا
ظن بل هو وهم مجرد فان الحكم محتمل ومناسب اخر لم يظهر لنا محتمل وهذا الذي ظهر محتمل ووهم الانسان
مايل الى طلب علة وسبب لكل حكم ثم انه سباق الى ما ظهر له وقاض بانه ليس في الوجود الا ما ظهر له فتقتضي
نفسه بانه لا بد له من سبب ولا سبب الا هو فاذا هو السبب وقوله لا بد من سبب ان سلمناه ولم تنزل على
الحكم ونقول بلا علة ولا سبب فقوله لا سبب الا هذا تحكم مستنده انه لم يعلم الا هذا فجعل عدم علمه بسبب
اخر علما بعدم سبب اخر وهو غلط وبمثل هذا الطريق ابطلتم القول بالمفهوم اذ استند القايل انه
لا بد من باعث على التخصيص ولم يظهر باعث سوى اختصاص الحكم فاذن هو الباعث اذ قلتم بم عرفتم انه
لا باعث سواه فلعله بعثه على التخصيص باعث لم يظهر لكم وهذا الكلام واقع في انكار التعليل بما لا يناسب
ولا يلايم والجواب ان هذا استمداد من ماخذ نفاة القياس وهو منقلب في المؤثر والملايم فان الظن
الحاصل به ايضا يقابله احتمال الحكم واحتمال فرق ينقدح واحتمال علة تعارض هذه العلة في الفرع ولا فرق بين
هذه الاحتمالات ولولاها لم يكن الالحاق مظنونا بل مقطوعا به كالحاق الامة بالعبد والضرب بالتافيف
فقول القايل ان هذا وهم وليس بظن فليس كذلك فان الوهم عبارة عن ميل النفس من غير سبب مرجح
والظن عبارة عن الميل بسبب مرجح ومن بنى امره في المعاملات الدنيوية على الوهم سفه في عقله ومن
بناه على الظن كان معذورا وحقا ولو تصرف بالوهم في مال الطفل ضمن ولو تصرف بالظن لم يضمن فمن

راى مركب الرئيس على باب دار السلطان فاعتقد ان الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان وبنا عليه مصلحة
لم يعتقد متوهما وان امكن ان يكون الرئيس قد اعار مركبه او باعه منه او ركبه الركابي في شغل ومن راى الرئيس
امر غلامه بضرب رجل وكان قد عرف انه قد شتم الرئيس فحمل ضربه على انه شتمه ومن راى ماعزا ابقاه قرنا
الناس ثم راى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امر برجمه فاعتقد انه رجمه لزناه ودوى ذلك كان معذورا ولم يكن
متوهما ومن عرف شخصا بانه جاسوس ثم راى السلطان قد امر بقتله فحمله عليه لم يكن متوهما فان قيل لا بل
يكون متوهما فانه لو عرف من عادة الرئيس انه يقابل الاساءة بالاحسان ولا يضرب من شتمه وعرف من
عادة الاغضاء عن الجاسوس لما استهانه بالخصم او استعماله له ثم راه قتل جاسوسا فحكم بانه قتله لتجسسه
فهو متوهم متحكم اما اذا لم يعرف من عادته ذلك فيكون عادته المطردة علامة شاهدة لحكمه وظنه ووزانه
من مسلكنا الملايم الذي التفت الشرع الى مثله وعرف من عادته ملاحظة عينه او ملاحظة جنسه
وكلامنا الغريب الذي ليس بملايم ولا مؤثر والجواب ان ههنا ثلث مراتب احداها ان يعرف من عادة
الرئيس الاحسان الى المسيء ومن عادة الامير الاغضاء عن الجاسوس فههنا يمتنع تعليل الضرب والقتل بالشتم
والتجسس ووزانه ان يعلل الحكم بمناسب اعرض الشرع عنه وحكم بنقيض موجبه فهذا لا تعويل
عليه لان الشرع ما التفت الى مصلحة فقد اعرض عن مصلحة في الاعراض عنه لا يعلل به الثاني ان يعرف
من عادة الرئيس والامير ضرب الشاتم وقتل الجاسوس فهو وزانه الملايم وهذا مقبول وفاقا من القايسين
انما النظر في رتبة ثالثة وهو من لم يعرف له عادة اصلا في الشاتم والجاسوس فنحن نعلم انه لو ضرب
وقتل غلب على ظنون العقلاء الحوالة عليه وانه سلك مسلك المكافاة وان الجريمة تناسب العقوبة
فان قيل لان اغلب عادات الملوك ذلك والاغلب ان طباعهم متقاربة قلنا فليس في هذا الا الاخذ
بالاغلب فكذلك اغلب عادات الشرع في غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكمات
الجامدة فتنزيل حكمه عليه اغلب على الظن بقي ان يقال لعله حكم بمناسب اخر لم يظهر لنا فنقول
ما لم نجده بحسب جهدنا فلم نعثر عليه فهو معدوم في حقنا ولم نكلف المجتهد بغيره وعليه دلت
اقيسة الصحابة رضي الله عنهم والتمسك بالمؤثر والملايم فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ارايت
لو تمضمضت معناه لم نعلم ان القبلة مقدمة الوقاع كالمضمضة مقدمة الشرب فلو قال عمر رضي الله عنه
بل لعله معنى من المضمضة خاصية في المضمضة او لمعنى اخر مناسب لم يظهر لي ولا يتفق
ذلك في القبلة لم يقبل ذلك منه وعد ذلك مجادلة وذلك قوله صلى الله عليه ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته وكذلك كل قياس نقل عن الصحابة وعلى الجملة اذا فتح باب القياس
فالضبط بعده غير ممكن لكن نتبع الظن والظن على مراتب واقواه المؤثر فانه لا يعارضه الا احتمال
التعبد بتخصيص المحل ودونه الملايم ودونه المناسب الذي لا يلايم وهو انقص درجة وان كان على

على ضعف ولكن يختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع فلا نقطع ببطلانه
ولا يمكن ضبط درجة المناسبة اصلا بل لكل مسئلة ذوق آخر ينبغي ان ينظر فيه المجتهد واما المفهوم فلا
يبعد ايضا ان يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين وعند ذلك يعسر الوقوف على ان ذلك الظن حصل
بمجرد التخصيص او به مع قرينة فلا يبعد ان يقول ذلك ايضا مجتهد فيه وليس مقطوعا به فانه ظهر لنا
ان صيغة العموم بمجردها اذا تجردت عن القرائن افادت العموم وليس يظهر ذلك في مجرد لفظ التخصيص
ان كان لا ننكر انقداحه في النفس في بعض المواضع فليكن ذلك ايضا في محل الاجتهاد وقد خرج من
هذا ان المعنى باعتبار الملائمة وشهادة الاصل المعين اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين
يقبل قطعا فانه استحسان ووضع الشرع بالرأي ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعارضته
له بنقيض قصده فهذا وضع للشرع بالرأي ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل
الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد وقد
ذكرناه في باب الاستصلاح في آخر القطب الثاني وبينا مراتبه **القول في المسالك الفاسدة**
في اثبات علة الاصل وهي ثلثة مسالك الاول ان نقول الدليل على صحة علة الاصل سلامتها عن علة
تفسدها وتقتضي نقيض حكمها فسلامتها عن المعارضة دليل صحتها وهذا فاسد لانه ان سلم عنه
فانما سلم عن مفسد واحد فلم لا يسلم عن مفسد آخر وان سلم من كل مفسد فلم لا يدل على صحته
كما لو سلمت شهادة المجهول عن علة قادحة لا تدل على كونها حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية فكذلك
لا يكفي للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من دليل فسادها انتفاء المصحح فهذا منقلب عليه ولا فرق بين
الكلامين المسلك الثاني الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها في حكمها وهذا لا معنى له الا
سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض وهو كقول القائل في زيد عالم لانه لا دليل يفسد دعوى العلم
ويعارضه انه جاهل لانه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق انه لا نعلم كونه عالما بانتفاء دليل
الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل فكذلك الصحة والفساد فان
قيل ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل كونها علة قلنا غلطتم في قولكم ثبوت حكمها لان معنى اضافة
الحكم اليها انه لا يثبت ذلك الا بعد قيام الدليل على كونها علة فاذا لم يثبت لم يكن حكمها بل كان حكم علته
واقترن بها والاقتران لا يدل على الاضافة فقد يلازم الحكم لونا وطعما يقترن به التحريم ويطرد وينعكس
والعلة الشدة واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الاحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح وعلى الجملة فنصب
العلة مذهب يفتقر الى دليل كوضع الحكم ولا يكفي في اثبات الحكم انه لا نقض عليه ولا مفسد له
بل لا بد من دليل فكذلك العلة المسلك الثالث الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف اذا ثبت الحكم
معه وزال مع زواله دل على انه علة وهو فاسد لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة المخمرة

في التحريم عند زوالها وتوجد عند تجددها وليست علة بل هي مقترنة بالعلة وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة
العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا اثر لوجوده وعدمه ولان زواله عند زواله يحتمل
ان يكون لملازمته للعلة كالرائحة او لكونه جزءا من اجزاء العلة او شرطا من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء
بعض شروط العلة وبعض اجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم وعلى الجملة فليس كل ما ثبت
الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا انضم اليه انه زال بزواله اما ما ثبت الحكم مع ثبوته وزال مع زواله
فلا يلزم كونه علة كالرائحة المخصوصة مع الشدة اما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان حجة كما لو قال هذا
الحكم لا بد له من علة لانه حدث بحدوث حادث ولا حادث يمكن ان يعلل به الا كذا وكذا وقد بطل الكل
الا هذا فهو العلة ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس ولا يرد على هذا الا انه ربما
شذ عنه وصف آخر هو العلة ولا يجب على المجتهد الا سبر بحسب وسعه ولا يجب على المناظر الا ذلك وعلى
من يدعي وصفا آخر ابرازه حتى ننظر فيه فان قيل ما معنى ابطالكم التمسك بالطرد والعكس وقد ثبت
تصويب المجتهدين وقد يغلب هذا على ظن قوم فان قلتم لا يجوز لهم الحكم به فمحال اذ ليس على المجتهد الا
الحكم بالظن وان قلتم لم يغلب على ظنهم فمحال لان هذا قد يغلب على ظن قوم ولولاه لما حكموا به قال القاضي ره
نحن نقطع ببطلانه انه باطل في حقنا لانا لم نقع عندنا ولم يغلب على ظننا اما من غلب على ظنه فهو مصيب في حقه
وهذا فيه نظر عندي لان المجتهد مصيب اذا استوفى النظر واتمه فاما اذا اقتصر لسابق الرأي وبادي
الوهم فهو مخطئ فان سبر وقسم فقد اتم النظر واصاب اما ما حكم قبل السبر والتقسيم بان ما اقترن بشي
ينبغي ان يكون علة فيه فتحكم ووهم اذ تمام دليله ان ما اقترن بشي فهو علة وهذا قد اقترن به فهو اذن
علة والمقدمة الاولى منقوضة بالطعم والريح فاذن كانه لم ينظر ولم يتم النظر اذ لم يعثر على مناسبة العلة
ولم يتوصل اليها بالسبر والتقسيم ومن كشف له هذا لم يبق له غلبة الظن بالطرد المجرد الا ان يكون جاهلا
ناقص الرتبة من درجة المجتهدين ومن اجتهد وليس اهلا له فهو مخطئ وليس كذلك منشأ المناسب الغريب
والاستدلال المرسل فان ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين وليس يقوم فيه دليل قاطع من معرفة
الحق فانه بخلاف الطرد المحض الذي ليس معه سبر وتقسيم هذا تمام القول في قياس العلة و ذكر
قياس الشبه **الباب الثالث** في قياس الشبه ويتعلق النظر في هذا الباب بثلثة
اطراف **الطرف الاول** في الشبه حقيقته وامثلته وتفصيل المذاهب فيه واقامة الدليل على صحته
اما حقيقته فاعلم ان اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع يلحق بالاصل بجامع يشبهه فيه فهو اذن
تشبيه فيه وكذلك اسم الطرد لان الاطراد شرط كل علة تجمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة
عن النقض لكن العلة الجامعة ان كانت مؤثرة او مناسبة عرفت باشرف صفاتها واقواها وهو
التأثير والمناسبة دون الاخص الاعم الذي هو الاطراد والمشابهة فان لم يكن للعلة خاصية الا

الاطراد الذي هو اعم اوصاف العلل واضعفها في الدلالة على الصحة خصصنا اسم الطرد لا لاختصاص الاطراد
بها لكن لانه لا خاصية لها سواه فان انضاف الى الاطراد زيادة ولم تنته الى درجة المناسب والمؤثر سمي
شبها وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم تناسب نفس الحكم وبيانه انا نعتقد ان لله
تع في كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا نطلع على عين تلك المصلحة لكن نطلع على وصف يوهم
الاشتمال على تلك المصلحة ونظن انه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها وان كنا لا نطلع على عينها فالشبه
الاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم ويتميز عن المناسب
وان المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم ويتميز عن الطرد فان
الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المبهمة الموجبة للحكم بل نعلم ان ذلك الجنس لا يكون مظنة للمصالح
وقالبها كقول القائل الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن فكانه علل ازالة
النجاسة بالماء بانه تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن فكانه علل ازالة النجاسة واحترز
من الماء القليل وان كان لا تبنى القنطرة عليه لانه يبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا تنقض عليها وليس فيها
خصلة سوى الاطراد وضم اليها الا انا نناسب الحكم ولا تناسب العلة التي تناسب الحكم بالتضمن لها والاشتمال
عليها فانا نعلم ان الماء جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله تع وان لم نعلمها ونعلم ان
بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها فاذن معنى التشبيه الجمع بين الفرع والاصل بوصف
مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة فانه يجمع بما هو علة الحكم وان اراد
الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست ادري ما الذي ارادوا وبم فصلوه من الطرد المحض ومن
المناسب على الجملة فنحن نريد هنا بالشبه فعلينا الان تفهيمه بالامثلة واقامة الدليل على صحته
اما امثلة قياس الشبه فهي كثيرة ولعل اكثر اقيسة الفقهاء ترجع اليه اذ يعسر اظهار تاثير العلل بالنص
وبالاجماع وبالمناسبة المصلحية المثال الاول قول ابي حنيفة مسح الراس لا يتكرر تشبيها له بمسح
الخف والتيمم والجامع انه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره
ابو زيد من تاثير المسح فانه اورد هذا مثالا للقياس المؤثر وقال ظهر تاثير المسح في التخفيف في الخف
والتيمم فهو تعليل مؤثر وقد غلط فيه اذ ليس يسلم الشافعي رضه ان الحكم في الاصل معلل بكونه
مسحا بل العلة تعبد ولا علة له او معلل بمعنى اخص منه سيظهر لنا والنزاع واقع في علة الاصل
وهو ان مسح الخف لا يستحب تكراره ايقال انه تعبد لا يعلل او لان تكراره يؤدي الى تمزيق الخف او لانه
وظيفة تعبدية ترتيبية لا تتعدى فانه فرع الاصل لا انتظام فيه لكن وضع لنا الا لكن النظر الى الكل
الا انه مسح او لانه وظيفة لا تبدل بحال الوضوء لا على الاصل فمن سلم ان العلة المؤثرة في الاصل هي
المسح والشافعي يعلل الاصل بكونه مؤدى بالماء فيتكرر كالاعضاء الثلاثة فكانه يعول على احدى الوظائف الاربع

في الوضو

في الوضوء فالاشبه التسوية بين الاركان الاربعة ولا يمكن ادعاء التاثير والمناسبة في العلتين من المذهبين
فلا تكون تاثير كل واحد من الشبهين في تغليب الظن الى ان يترجح المثال الثاني قول الشافعي رحمه الله في
مسالة النية طهارتان فكيف يفترقان وقد تنال الطهارة موجبها في غير محل موجبها فتفتقر الى النية
كالتيمم وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو ماخذ النية وان لم نطلع على ذلك المناسب المثال الثالث
الاذن والزبيب بالتمر والبر بكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك اذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين
او مكيلين ظهر الفرق لانا نعلم ان الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت وصف ينبئ عن معنى قوام
النفس والاغلب على الظن ان تلك المصلحة في ضمنها لا في ضمن الكيل وهو عبارة عن تقدير الاجسام المثال
الرابع تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بانه اخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وتعديه الى يد الغاصب
وتعليل ابي حنيفة رضه بانه اخذ على جهة الشراء فالماخوذ على جهة الشيء كالماخوذ على حقيقته وتعديته
الى الرهن وكل واحد من العلتين ليست بمناسبة ولا مؤثرة اذ لم يظهر بالنص والاجماع اضافة
الحكم الى هذين الوصفين في غير يد السوم وهو في يد السوم متنازع فيه المثال الخامس قولنا ان قليل
ارش الجناية يضرب على العاقلة لانه بدل الجناية على الادمي كالكثير فانا نقول ثبت ضرب الدية على العاقلة
وضرب ارش اليد والاطراف ونحن لا نعرف معنى مناسبا يوجب الضرب على العاقلة فانه على خلاف
المناسب لكن نظن انضباط الحكم الذي يتميز به عن الاموال وهو انه بدل الجناية على الادمي فهو مظنة المصلحة
التي غابت عنا المثال السادس قولنا في مسالة التبييت انه صوم مفروض فيفتقر الى التبييت قياسا على
القضاء وهم يقولون صوم معين فلا يفتقر الى التبييت كالتطوع وكان الشرع يحتاط في التطوع و
في القضاء فظهر لنا ان فاصل الحكم هو الفرضية فهذا وامثاله مما يكثر تشبيه وربما يتفق لبعض
للشبه في بعض هذه الامثلة اثبات العلة بتاثير او مناسبة او بالتعرض للفارق واسقاط اثره فيتحول
هي هذه العلل الا ما ذكرناه من الابهام فنقول لا يطرد ذلك في جميع الامثلة وحيث يطرد فلنقدر انتفاء
ذلك المعنى الذي ظهر لهذا الناظر وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الابهام وهو كتقديرنا في تمثيل المناسبة
باسكار الخمر عدم ورود الايماء في قوله تع انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء لنفهم
ان المثال ليس مقصودا في نفسه فان انفتح في بعض الصور معنى ناسخ للابهام المذكور فلنقدر
انتفاءه فهذه حقيقة الشبه وامثلته اما اقامة الدليل على صحته فهو ان الدليل اما ان يطلب من
المناظر او يطلبه المجتهد من نفسه والاصل هو المجتهد وهذا الجنس ما غلب على ظن بعض المجتهدين
وما من مجتهد يمارس في مآخذ الاحكام الا ويجد ذلك من نفسه فمن انس في نفسه حتى غلب ذلك
على ظنه فهو كالمناسب ولم يكلف الا غلبة الظن فهو صحيح في حقه ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له
الحكم به وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله بخلاف الطرد على ما ذكرنا

اما المناظر فلا يمكنه اقامة الدليل فيه على الخصم المنكر فانه ان خرج الى طريق السبر والتقسيم كان ذلك طريقا مستقلا لو ساعد مثله في الطرد لكان دليلا واذا لم يسبر فغايته ان يقول هذا يوهم الاجتماع في ماخذ الحكم ويغلب على الظن والخصم يجاحد اما معاندا واما صادقا من حيث انه لا يتوهم عنده ولا يغلب على ظنه وان غلب على ظن خصمه فالمجتهدون الذين افضى بهم النظر الى ان هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغي ان يصطلحوا في المناظرة على فتح باب المطالبة اصلا كما فعله القدماء من الاصحاب فانهم لم يفتحوا هذا الباب واكتفوا من المعلل بالجمع بين الفرع والاصل بوصف جامع كيف كان واحوجوا المعترض الى افساده بالنقض او الفرق او المعارضة لان اضافة وصف اخر من الاصل الى جعله علة الاصل وابداء ذلك في معرض قطع الجمع اهون من تكليف اقامة الدليل على كونه مغلبا على الظن فان ذلك يفتح طريق النظر في اوصاف الاصل والمطالبة تحسم سبيل النظر وترهق الى ما لا سبيل له الى ارهاق الخصم والمقامات والجدل شرعية وضعها الجدليون فليضعوها على وجه هو اقرب الى الانتفاع فان قيل وضعه كذلك يفتح باب الطرديات المستقبحة وذلك امر شنيع قلنا الطرد الشنيع يمكن افساده على الفور بطريق اقرب من المطالبة فانه اذا علل الاصل بوصف مطرد يشمل الاصل والفرع فيعارض بوصف مطرد يخص الاصل ولا يشمل الفرع فيكون ذلك معارضة الفاسد بالفاسد وهو مسكت فيعلم على الفور فلا اصطلاح عليه كما فعله قدماء الاصحاب وليس لا سبيل الى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه فان لم يستحسن هذا الاصطلاح فيقع الاصطلاح على ان يسبر العلل واوصاف الاصل ويقول لا بد للحكم من مناط وعلامة ضابطة ولا علامة الا كذا وكذا وما ذكرته امثاله من غيره وما ذكرته منقوض وباطل فلا يبقى عليه سؤال الا ان يقول مناط الحكم في محل النص الاسم او المعنى الذي يخص المحل كقوله الحكم في البر معلوم باسم البر فلا حاجة الى علامة اخرى وفي الدائم والذاتي معلوم بالتعبير الذي خصصهما او يقول مناط الحكم وصف اخر لا اذكره ولا يلزمني ذكره وعليك تصحيح علة نفسك وهذا الثاني فاسد لمجرده محظور اذ يقال له ان لم يظهر لك الا ما ظهر لي لزمك ما لزمني بحكم استفراغ الوسع في السبر وان ظهر لك شيء اخر فيلزمك التنبيه عليه بذكره حتى انظر فيه فافسده او ارجح علتي على علتك فان قال هو اسم البر او التعبد فذلك صحيح مقبول وعلى المعلل ان يفسد ما ذكره بان يقال ليس المناط اسم البر بدليل انه اذا اصابه دقيقا او عجينا او خبزا دام حكم الربا وزال اسم البر وبذلك ان علامة الحكم امر تشترك فيه هذه الاحوال من طعم او قوت او كيل والقوت لا يشهد له الملح فالطعم الذي يشهد له الملح اولى والكيل لا ينبئ عن معنى يشعر بتضمن المصالح بخلاف الطعم فهكذا ناخذ في الكلام ويتجاذب اطراف الكلام فاذا الطريق اما اصطلاح القدماء واما الاكتفاء بالسبر واما ابطال القول راسا واما الاكتفاء بالمؤثر الذي دل النص والاجماع او السبر القاطع على كونه مناطا للحكم ويلزم منه ان

ترك المناسب وان كان ملائما فكيف اذا كان غريبا فان للخصم ان يقول انما غلب على ظنك المناسب من حيث لم تطلع على مناسب اظهر واشد اخالة مما اطلعت عليه وما انت الا كالناظر الى انسان اعطى فقيرا شيئا فظن انه اعطاه لفقره لانه لم يطلع على انه ابنه ولو اطلع لما ظن ما ظنه ولكن راى ملكا قتل جاسوسا فظن انه قتله لذلك لانه لم يعلم انه دخل حرمه وفجر باهله ولو علم لما ظن ذلك الظن فان قيل من المتمسك بالمناسب ان يقول هذا ظني بحسب جهدي وسبري واستفراغ وسعي فليقبل ذلك من المشبه بل من الطارد وليلزم ابدا ما هو اظهر منه حتى يمحو ظنه هذا التحقيق في قياس الشبه وتمثيله ودليله اما تفصيل المذاهب فيه ونقل الاقاويل المختلفة في تفهيمه اثرت الاعراض عنه لقلة فايدته في معرفة ما ذكرناه ومن عجز عليه عوار ما سواه ومن طلب الحق من اقاويل الناس درس اساسه وحار عقله وقد استقصيت ذلك في تهذيب الاصول

الطرف الثاني في بيان التدريج في منازل هذه الاقيسة من اعلاها الى ادناها

وادناها الطرد الذي ينبغي ان ينكره كل قايل بالقياس واعلاها ما في معنى الاصل الذي ينبغي ان يقر به كل منكر للقياس وبيانه ان القياس اربعة انواع اعلاه المؤثر ثم المناسب ثم الشبه ثم الطرد والمؤثر تعرف كونه مؤثرا بنص او اجماع او سبر حاصر واعلاها المؤثر وهو ما ظهر تاثيره في الحكم اي عرف من اضافة الحكم اليه وجعله مناطا وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة لانه اما ان يظهر تاثير عينه في عين ذلك الحكم او تاثير عينه في جنس ذلك الحكم او تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم او تاثير جنسه في عين ذلك الحكم فان ظهر تاثير عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي لا ينكره منكرو القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل فانه اذا ثبت ان عين السكر اثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعا واذا ظهر ان علة الربا في البر الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا اختلاف محل لا اختصاص له بمجاري المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون التركي والهندي في معناه الثاني في المرتبة ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه كتاثير الاخوة للاب والام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق فهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد بخلاف المفارقة بين محل ومحل لا تغير فان اصلا فيهما يتوهم ان له مدخلا الثالث في المرتبة ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالحرج والمشقة فانه ظهر تاثير جنس الحرج في اسقاط قضاء الصلاة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين في القصر وهذا هو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه في عين الحكم الرابع في المرتبة ما ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم وهو الذي سميناه المناسب الغريب لان الجنس

للمعاني كونها مصلحة والمناسب مصلحة ومظاهرات المصالح في الاحكام ادعهد من الشرع الالتفات الى
المصالح فلاجل هذا الاستمداد العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة
تحريك الظن ولاجل شمة من الالتفات الى عادة الشرع ايضا افاد الشبه الظن لانه عبارة عن انواع
من الصفات عهد من الشرع ضبط الاحكام بجنسها ككون الصيام فرضا في مسئلة التبييت وكون
الطهارة تعبدا موجبا في غير محل موجبا وكون الواجب بالجناية على الادمي في مسئلة ضرب القليل
على العاقلة بخلاف بناء القنطرة على الماء وامثاله من الصفات فان الشرع لم يلتفت الى جنسه
والمألوف من عادة الشرع هو الذي يعرف مقاصد الشرع والعادة تارة تثبت في جنس وتارة تثبت في
الجنسية انقسم مراتب بعضها اعم وبعضها اخص والى المعنى اقرب فان اعم الاوصاف الاحكام كونه حكما
ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب مثلا ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم
الى صلاة وغير صلاة والصلاة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة
وما ظهر اثره في الصلاة اخص مما ظهر في العبادة وما ظهر في العبادة اخص مما ظهر في جنس الواجبات
وما ظهر في جنس الواجبات اخص مما ظهر في الاحكام وكذلك في جانب المعنى اعم اوصافه ان يكون
وصفا تناط الاحكام بجنسه حتى يدخل فيه الاشباه واخص منه كونه مصلحة حتى تدخل فيه المناسبات
دون الشبه واخص منه ان يكون مصلحة خاصة كالردع والزجر او معنى سد الحاجات في الزكاة او
معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات فليس كل جنس على مرتبة واحدة فالاشباه اضعفها لانه
لا يعتضد بالعادة المألوفة الا من حيث انه من جنس الاوصاف التي قد يضبط الشرع الاحكام بها واقواها
المؤثر الذي ظهر اثر عينه في عين الحكم فان قياس الثيب الصغيرة على الابن الثيب الصغير والبكر الصغيرة
في ولاية النكاح ربما كان اقرب من بعض الجمع من قياسه على ولاية المال فان الصغر اثر في ولاية
المال وولاية البضع جنس اخر فاذا ظهر اثره في حق الابن في نفس ولاية النكاح ربما كان اقرب بوجه
فقد عرفت بهذا ان الظن ليس يتحرك والنفس ليس يميل الا بالالتفات الى عادة الشرع في التفات الشرع
الى عين ذلك المعنى وجنسه في عين ذلك الحكم او جنسه وان الجنسية درجات متفاوتة في القرب
والبعد لا تنحصر فلاجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد
في الجنسية ولكل مسئلة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد ومن حاول حصر هذه الاجناس في عدد
وضبط فقد كلف نفسه شططا لا يتسع في قوة البشر وما ذكرناه هو النهاية في الاشارة الى الاجناس
ومراتبها وفيه مقنع وكفاية تنبيه اخر من حكم هذه الاقيسة اعلم ان المؤثر من خاصيته
ان يستغني عن الحصر والسبر فلا يحتاج الى نفي ما عداه لانه لو ظهر في الاصل معنى اخر لم يضر لجواز
التعليل بهما فان الحيض والعدة والردة قد يجتمع على امراة ويعلل تحريم الوطء بالجميع لانه ظهر تاثير

كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم اليه اما المناسب فان لم يبلغ الى شهادة المناسبة واثبات الحكم على وفقها
فاذا ظهر مناسب اخر المخصص للمناسبة الاولى كما في اعطاء الفقير القريب فانا لا ندري انه اعطي للفقر او للقرابة
او لمجموع الامرين فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب اخر اقوى منه ولم يتوصل الى السبر
اليه اما المناظر فينبغي ان يكتفى منه باظهار المناسبة ولا يطالب بالسبر لان المناسبة تحرك الظن الا في حق
من اطلع على مناسب اخر فيلزم المعترض اظهاره ان اطلع عليه ولا طمع في بطريق اخر فهذا فرق ما بين
المناسب والمؤثر فاما الشبه فمن خاصيته انه يحتاج الى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم فان لم يكن
ضرورة فقد ذهب ذاهبون الى انه لا يجوز اعتماده وليس هذا ببعيد عندي في اكثر المواضع فانه اذا امكن
قصر الحكم على المحل وكان المحل المنصوص عليه معرفا بوصف منضبط فاي حاجة الى طلب ضابط اخر للشبه
فكان تمام النظر في الشبه ان يقال لا بد من علامة ولا علامة اولى من هذا فاذن هو العلامة كما نقول الربا
جار في الدقيق والعجين ولم ينضبط باسم البر فلا بد من ضابط ولا ضابط اولى من الطعم والضرب على العاقلة
ورد في النفس والطرف وفارق المال فلا بد من ضابط ولا ضابط الا انه بدل الجناية على الادمي وهذا يجري
في القليل والقطع يستغنى عن التبييت والقضاء لا يستغنى والاداء دائر بينهما فلا بد من فاصل بين
القسمين والفرضية اولى الفواصل وهذا لا يتجه في المناسب فانه يجذب الظن ويحركه وان لم يكن الى
طلب العلة ضرورة فان قيل فاذا اختصت الضرورة حتى جاز ان يقال لا بد من علامة وتم السبر حتى لم
يظهر علامة الا الطرد المحض الذي يوهم جاز القياس به ايضا فانه خاصية تتقى الشبه ولا يجب الاشتمال
على مخيل قلنا لهذا قال قائلون لا تشترط هذه الضرورة في الشبه كما في المناسب فان شرطناه فيكاد لا يبقى بين
الشبه والطرد من حيث الدلالة فرق لكن من حيث الاضافة الى القريب والبعيد فانا جعلنا الطرد عبارة عما بعد
من ذات الشوكة القطع فيقضي ادنى الراي ببطلانه لانه يظهر سواه على البديهة صفات هي احرى
بتضمن المصلحة منه فيكون فساده لظهور ما هو اقرب منه لا لذاته وعلى الجملة فما ظهر الاقرب والاخص
انمحق الظن الحاصل بالابعد وقد يكون ظهور الاقرب بحيث لا يحتاج فيه الى تامل فيصير بطلان الابعد بديهيا
فيظن انه لذاته وانما هو لانمحاق الظن به في جنب ما هو اقرب وقد بينا ان ضبط هذا الجنس بالضوابط
الكلية عسير والمجتهد في كل مسئلة ذوق يختص بها فلتفوض ذلك الى راي المجتهد وانما القدر الذي قطعنا
به في ابطال الطرد ان مجرد كون الحكم مع وصف لا يحرك ظن التعليل به ما لم يستمد من شمة اخالة ومناسبة
او ايهام مناسبة او سبر وحصر مع ضرورة طلب مناط وقد ينطوي لذهن على معنى تلك الضرورة والسبر
وان لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به فان الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور فلو قدر تجرده من
هذا الشعور لم يحرك ظن ما قال اصلا **الطرف الثالث** في بيان ما يظن انه من الشبه المختلف فيه
وليس منه وهو ثلاثة اقسام الاول ما يعرف منه مناط الحكم قطعا وانفق المحققين للمناط مثاله طلب

الشبه في جزاء الصيد وبه فسر الشبه بعض الاصوليين وهو خطا لان محصة ذلك مقطوع به لانه قال تعالى فجزاء
مثل ما قتل من النعم فعلم ان المطلوب هو المثل وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه فعلم ان المراد به
الاشبه او الامثل فوجب طلبه كما اوجب الشرع مهر المثل وقيمة المثل وكفاية المثل في الاقارب ولا سبيل
الى المقايسة بينها وبين نساء العشيرة وبين تخمين القريب المكفي في السن والحال والتخمين بين ساير
الاشخاص ليعرف به الكفاية فذلك مقطوع به فكيف يشك به الشبه المختلف فيه الذي يصعب الدليل على
اثباته **القسم الثاني** ما عرف فيه مناط الحكم ثم اجتمع مناطا متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح
احد المناطين فهو رتبة فلا يكون هذا من الشبه مثاله ان بذل المال غير معقد والعبد نفس كالحر ومال
كالفرس فاما ان يقدر بدله ان يقيد وتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر وذلك ترجيح احد المعنيين
على الثاني وقد ظهر كون المعنيين مناطا للحكم واما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب
مناطا مع ان الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف الى احد المناطين **القسم**
الثالث ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس تمحض احدهما فيحكم
فيه بالاغلب مثاله ان اللعان مركب من الشهادة واليمين فليس بيمين محض لان يمين المدعي لا تقبل
والملاعن مدعي وليس بشهادة لان الشاهد يشهد لغيره وهو انما يشهد لنفسه وفي اللعان لفظ
اليمين والشهادة فاذا كان العبد من اهل اليمين لا من اهل الشهادة وترددنا في انه هل هو من اهل
اللعان وبان لنا غلبة احدى الشايبتين فلا ينبغي ان نختلف في ان الحكم لها واجب وليس من الشبه
المختلف فيه وكذلك الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيتردد بين القذف والطلاق وزكاة الفطر
تتردد بين المؤنة والقربة والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة وفيها مشابههما فاذا تناقض
حكم الشايبتين ولا يمكن اخلاء الواقعة عن احد الحكمين وظهر دليل على غلبة احدى الشايبتين ولم
يظهر معنى مناسب في احد الطرفين فينبغي ان نحكم بالاغلب الاشبه وهذا اشبه هذه الاقسام
الثلاثة بما اخذ الشبه فانا نظن ان العبد ممنوع من الشهادة لسر فيه مصلحة ومكن من اليمين
لمصلحة واشكل الامر في اللعان فبان ان احدى الشايبتين اغلب فيكون الاغلب على ظننا تعلق
تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الاغلب فان قيل بم نعلم غلبة احد المعنيين قلنا تارة بالبحث
عن حقيقة الذات وتارة بالاحكام وكثرتها وتارة بقوة بعض الاحكام وخاصيته في الدلالة
وهو موضع نظر المجتهدين وانما يتولى بيانه الفقه دون الاصول والغرض انه اذا سلم ان احدهما
اغلب فيجب الاعتراف بالحكم بموجبه فانه اما ان يخلى عن الحكمين المتناقضين وهو محال او يحكم
بالمغلوب او بالغالب فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه ثم لو دار الفرع
بين اصلين واشبه احدهما في وصف ليس مناطا واشبه الاخر في وصفين ليسا مناطين فهذا

مختلف

من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالاشبه والامر فيه الى المجتهد فان غلب على ظنه ان المشاركة في الوصفين
توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله تعالى وكان ذلك اغلب في نفسه من
مشاركته للاصل الاخر الذي لم يشبهه الا في صفة واحدة فحكم بحسب ظنه فهذا من قبيل الحكم بالشبه
اما كل وصف ظهر كونه مناطا للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه فهذا ما اردنا
ذكره في قياس الشبه وكان القول فيه من تتمة الباب الثاني لانه نظر في طريق اثبات علة الاصل
لكنا افردناه بباب لكيلا يطول الكلام في الباب الاول واذ فرغنا من طريق اثبات العلل فلا بد من
بيان اركان القياس وشروطه بعد ذلك **الباب الرابع** في اركان القياس و
شروط كل ركن ليكون اقرب الى الضبط **الركن الاول** الاصل وله شروط ثمانية **الشرط**
الاول ان يكون حكم الاصل ثابتا فانه ان امكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل
اقامة الدليل على ثبوته الثاني ان يكون الحكم ثابتا بطريق سمعي شرعي اذ ما يثبت بطريق عقلي او لغوي
لم يكن حكما شرعيا والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياسا عندنا كما ذكرناه في كتاب اساس القياس
الثالث ان يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الاصل علة سمعية لان كون الوصف علة للحكم الشرعي
وضع شرعي الرابع ان لا يكون الاصل فرعا لاصل اخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص او اجماع فلا معنى لقياس
الذرة على الارز ثم قياس الارز على البر لان الوصف الجامع ان كان موجودا في الاصل الاول كالطعم مثلا
فتطويل الطريق عبث اذ ليست الذرة بان تجعل فرعا للارز اولى من عكسه وان لم يكن موجودا في الاصل
فبم يعرف كون الجامع علة وانما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم واثباته على وفق
المعنى فاذا لم يكن الحكم منصوصا عليه او مجمعا عليه لم يمكن ان يستدل به على ملاحظة المعنى المعروف
به ولان ذلك يؤدي في قياس الشبه الى ان يشبه بالفرع الثالث رابع وبالرابع خامس فينتهي الاخر الى
الحد لا يشبه الاول كالمتقطع حصاه وطلب ما يشبههما ثم طلب ما يشبه الثالث فينتهي الاخر الى
ان لا يشبه العاشر الاول لان الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة فان قيل فاي فائدة لفرض
المناظر الكلام في بعض الصور قلنا للفرض محلان احدهما ان يعم السائل بسؤال جملة من الصور فيخصص
المناظر بعض الصور اذ يساعده فيه خبر او دليل خاص او يندفع فيه بعض شبه الخصم الثاني ان
يبني فرعا على فرع اخر وهو ممتنع على المناظر المجتهد لما ذكرناه اما قبوله من المناظر فينبني على اصطلاح
الجدليين فالجدل شريعة وضعها المناظرون ونظرنا في المجتهد وهو لا ينتفع بذلك وموافقة الخصم على
الفرع لا تنفع ولا تجعله اصلا اذ الخطا ممكن على الخصمين الا ان يكون ذلك اجماعا مطلقا فيصير
اصلا مستقلا الخامس ان يكون دليل اثبات العلة في الاصل مخصوصا بالاصل لا يعم الفرع مثاله
انه لو قال السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم استدل على اثبات كون الطعم علة بقوله

صلى الله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام او قال فضل القاتل القتيل بفضيلة الاسلام فلا يقتل به كما لو قتل
المعاهد ثم استند في اثبات علته الى قوله صلى الله عليه لا يقتل مؤمن بكافر فهذا قياس مخصوص على نصوص
كقياس البر على الشعير والادام على الدنانير السادس قال قوم البتي شرط الاصل ان يقوم دليل على جواز
القياس عليه وقال قوم ان يقوم دليل على وجوب تعليله وهذا كلام لا اصل له اذ الصحابة رضي الله عنهم
حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار او الطلاق او اليمين لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل او جواز لكن
الحق انه ان انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه وترك الالتفات الى المحل الخاص وان كان الوصف
من قبيل الشبه كالطعم الذي لا يناسب فيحتمل ان يقال لا ضرورة في جريان الربا في الدقيق والعجين وما
ضبط الحكم باسم البر اوجب استنباط الطعم فهذا له وجه قد ذكرناه فان لم نرد به هذا فلا وجه له السابع
ان لا يتغير حكم الاصل بالتعليل ومعناه ما ذكرنا من ان العلة اذا عكست على الاصل بالتخصيص فلا يقبل كما
ذكرناه في كتاب التاويل في مسئلة الابدال وقد بينا ان المعنى ان كان سابقا الى الفهم جاز ان يكون
مخصصة للعموم اما المستنبط بالتامل ففيه نظر الثامن ان لا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس
فان الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره وهذا مما اطلق ويحتاج الى التفصيل فنقول قد اشتهر في السنة
الفقها ان الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره ويطلق اسم الخارج عن القياس على اربعة اقسام
مختلفة فان ذلك تارة يطلق على ما استثني عن قاعدة عامة وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة
بنفسها لم تقتطع من اصل سابق وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم الى ما يعقل معناه والى ما لا
يعقل معناه فهي اربعة اقسام الاول ما استثني عن قاعدة عامة وخصص الحكم ولا يعقل معنى التخصيص فلا
يقاس عليه غيره لانه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص وفي القياس ابطال الخصوص المعلوم بالنص
ولا سبيل الى ابطال النص بالقياس بيانه ما فهم من تخصيص رسول الله صلى الله عليه واستثنائه في
تسع نسوة وفي نكاح امراة على سبيل الهبة من غير مهر وفي تخصيصه بصفي المغنم وما ثبت من تخصيص
خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه ابا بردة بالعناق انها تجزي عنك في الاضحية فهذا لا يقاس
عليه لانه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة بل ورد الاستثناء مع استبقاء القاعدة فكيف يقاس
عليه وكونه خاصية لمن ورد في حقه تارة يعلم وتارة يظن فالمظنون كاختصاص قوله صلى الله عليه
لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وقوله صلى الله عليه في شهداء احد زملوهم بكلومهم
ودمائهم فقال ابو حنيفة لا يرتفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء لان اللفظ خاص ويحتمل ان يكون
الحكم خاصا لاطلاعه صلى الله عليه على اخلاصهم في العبادة ونحن لا نطلع على صحة غيرهم على الاسلام
فضلا عن موتهم على الاحرام والشهادة ولما قال صلى الله عليه للاعرابي الذي واقع اهله في نهار رمضان
تصدق به على اهل بيتك ولم يقرر في ذمته الكفارة منه بعجزه وجعل السبق مجزيا عن الصوم قال الكرخي

العلة هو خاصيته وقال صاحب التقريب يلحق به كل من يساويه في السبق والعجز ومن جعله خاصية استند
فيه الى انه لو فتح هذا الباب فيلزمه مثله في كفارة الظهار وساير الكفارات ونص القران دليل على انهم
لا يتمكنون من واجب وان اختلفت احوالهم في العجز فحمله على الخاصية اهون من هدم القواعد المعلومة
القسم الثاني ما استثني من قاعدة سابقة ويتطرق الى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسئلة
دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء مثاله استثناء العرايا فانه لم يرد ناسخا
لقاعدة الربا ولا هادما لها لكن استثني للحاجة فنقيس العنب على الرطب لانا نراه في معناه وكذلك ايجاب
صاع من التمر في لبن المصراة لم يرد هادما لضمان المثليات بالمثل لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكاين في الضرع عند البيع ولا سبيل الى التمييز ولا الى معرفة القدر وكان متعلقا بالمطعومات
بقربه الامر فيه خلص الشرع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر فلا جرم نقول لو رد
المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن ايضا بصاع من تمر فلا جرم نقول لو رد المصراة وهو
نوع الحاق وان كان في معنى الاصل ولولا انا نثبت منه ولعله المعنى لم نتجاسر على الالحاق فانه لما فرق
في بول الصبيان بين الذكور والاناث وقال يغسل من بول الصبية ويرش على بول الغلام ولم ينقدح
فيه معنى لم نقس عليه الفرق في حق البهائم بين بول ذكورها واناثها وكذلك الحكم ببقاء صوم الناسي
على خلاف قياس المامورات وقال ابو حنيفة لا نقيس عليه كلام الناسي في الصلاة ولا اكل المكره والمخطي
في المضمضة لكن قال الجماع الناسي في معناه لان الافطار باب واحد وقال الشافعي الصوم من جملة
المامورات بمعناه اذا افتقر الى النية والتحق باركان العبادات وهو من جملة المنهيات في نفسه وحقيقته
اذ ليس فيه الا ترك يتصور من النائم جميع النهار فاسقاط الشارع العهدة عن الناسي ترجيح لرتبة
المنهيات فنقيس عليه كلام الناسي ونقيس عليه المكره والمخطي **القسم الثالث** القاعدة
المستفتحة التي لا يعقل معناها لا يقاس عليها غيرها لتعذر العلة فيسمى خارجا عن القياس تجوزا
اذ معناه انه ليس منقاسا لانه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه ومثاله المقدرات في اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وجميع التحكمات المبتداة التي لا ينقدح فيها معنى فلا يقاس عليها غيرها لانه لا تعقل علتها **القسم
الرابع** في القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها مع انه يعقل معناها لانه لا يوجد لها
نظير خارج مما تناوله النص والاجماع والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص وكانه معلل
بعلة قاصرة ومثاله رخص السفر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في اكل الميتة وضرب الدية
على العاقلة وتعلق الارش برقبة العبد وايجاب غرة الجنين والشفعة في العقار وخاصية الاجارة
والنكاح وحكم اللعان والقسامة ونظايرها فان هذه القواعد متباينة الماخذ فلا يجوز ان يقال

بعضها خارج عن قياس البعض بل الكل واحد معنى ينفرد به لا يوجد له نظير فليس البعض بان يوضع اصلا
ويجعل الاخر خارجا عن قياسه باولى من عكسه ولا ينظر فيه الى كثرة العدد وقلته وتحقيقه انا نعلم انما جوز
المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه فلا نقيس عليه العمامة والقفازين ومكانه
جميع القدم لا لانه خارج عن القياس لكن لانه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع
وكذلك رخصة السلم لا نشك في ثبوتها بالسنة ولا يقاس عليه مشقة اخرى لانه لا يساويها غيرها
في جملة معانيها ومصالحها لان المرض لا يحوج الحاج الى العقد وقد قصر في حقه بالرد عن القيام الى
القعود وليس ما ساواه في حاجة الفطر سوى الشارع بينهما وكذلك فهم تناول الميتة للمضطر رخصة خارجة
عن القياس غلط لانه ان اريد انه لا يقاس غير المضطر فهو منقاس وكذلك بداية الشرع بايمان المدعي في القسامة
لشرف امر الدم وخاصية لا يوجد مثلها في غيره ولانه عديم النظير لا يقاس عليه واقرب شيء اليه البضع ورد
تصديق الملاعن باللعان على ما يليق به وكذلك ضرب الدية على العاقلة كان ذلك رسم الجاهلية فقرره الشرع
لكثرة وقوع الخطا وشدة الحاجة الى ممارسة السلاح ولا نظير له في غير الدية وهذا لما كثر فيه امعن فان
قول الفقهاء تاقيت الاجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطا لان قولهم تابيد البيع والنكاح خارج عن قياس
الاجارة وتاقيت المساقاة خارج عن قياس تابيد القراض بل تابيد القراض خارج عن قياس تاقيت المساقاة فاذن
هذه الاقسام الاربعة لا بد من فهم تباينها لحصول الوقوف على سر هذا الاصل **الركن الثاني** للقياس الفرع
وله خمسة اقسام شروط **الشرط الاول** ان تكون علة الاصل موجودة في الفرع فان تعدي الحكم
فرع تعدي العلة وان كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم وقال قوم لا يجوز ذلك
لان مشاركته للاصل في العلة اذا لم تعلم وانما المعلوم بالقياس ان الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل اما اذا
وقع الشك في العلة فلا لحق وهذا ضعيف لانه اذا ثبت ان النجاسة هي علة بطلان البيع في ودك
الميتة قسنا عليه الكلب اذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل مظنون وكذلك قد يكون علة الكفارة
ويدرك تحقيقه في بعض الصور بدليل ظني فاذا ثبت الحق بالاصل وكذا الماء الكثير اذا تغير بنجاسة
فطرح فيه التراب ان كان ساترا كالزعفران لم تزل النجاسة وان كان يبطل الكدورة والريح وطول الطعم
زالت النجاسة ودرك معرفة ذلك بالظن والظن كالعلم في هذه الابواب **الثاني** ان لا يتقدم الفرع في
الثبوت على الاصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم في النية والتيمم متاخر عن الوضوء وهذا فيه نظر
اذا كان بطريق الدلالة فالدليل يجوز ان يتاخر عن المدلول فان حدوث العالم دل على الصانع القديم
وان كان بطريق التعليل فلا يستقيم لان الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتاخر عن المعلول لكن
يمكن العذر والميل الى طريق الاستدلال فان اثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظا
بعين الاعتبار وان كان للعلة دليل اخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلا لعلة الوضوء السابق

الثالث

الثالث ان لا يفارق حكم الفرع حكم الاصل لا في جنسه ولا في زيادة ونقصان فان القياس عبارة عن تعدية
الحكم من محل الى محل فكيف يختلف بالتعدية فليس من شكل القياس قول القائل يجوز راس المال القصير مرابحة لانه جاز
فليجز بالسلم فيه اقصى مراتب التاجيل قياسا لاحد العوضين على الاخر لان هذا الحاق فرع باصل في اثبات
خلاف حكمه الرابع ان يكون الحكم في الفرع ما ثبت جملته بالنص وان لم يثبت تفصيله وهذا ذكره ابو هاشم
وقال لولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة لما نظر الصحابة في توريث الجد مع الاخوة وهذا فاسد لانهم قاسوا
انت علي حرام على الطلاق والظهار واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص بل الحكم
اذا ثبت في الاصل لعلة تعدى بتعدي العلة كيف ما كان الخامس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه فانه
انما يطلب الحكم بقياسه على اصل اخر فيما لا نص فيه فان قيل فلم قستم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة
الكافرة والظهار ايضا منصوص عليه واسم الرقبة يشمل الكافرة قلنا اسم الرقبة ليس نصا في اجزاء
الكافرة لكنه ظاهر فيه كالعموم وعلة اشتراط الايمان في كفارة القتل عرفتنا تخصيص عموم اية الظهار
فخرج من ان يكون اجزاء الكافرة منصوصا عليه وطلبنا حكمه بالقياس لذلك **الركن الثالث**
الحكم وشرطه ان يكون حكما شرعيا لم يتعبد فيه بالعلم وبيانه بمسايل **مسألة** الحكم العقلي والاسم
اللغوي لا يثبت قياسا فلا يجوز اثبات اسم الخمر للنبيذ والزنا للواط والسرقة للنبش والخليط للجار قياسا
لان العرب تسمي الخمر اذا حمض خلا لحموضته ولا تجريه في كل حامض وتسمي الفرس ادهم لسواده ولا تجريه في كل اسود
وتسمي القطع في الانف جدعا ولا تطرده في غيره وهذه المسألة قد قدمناها فلا نعيدها وكذلك لا نعرف
كون المكره قاتلا والشاهد قاتلا والشريك قاتلا بالقياس بل نتعرف حد القتل بالبحث العقلي وكذلك
غاصب الماشية هل هو غاصب للنتاج والمستولي على العقار هل هو غاصب فهذه مباحث عقلية
تعرف بصناعة الحد ثم يجوز ان يقال الحق الشرع الشريك بالمنفرد بالقتل حكما فيقاس عليه الشريك
بالمنفرد بالقتل حكما فيقاس عليه الشريك في القطع والحق المكره بالقاتل فنقيس عليه الشاهد اذا رجع
وهذا الحاق من ليس قاتلا بالقاتل في الحكم **مسألة** ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز اثباته بالقياس كمن يريد
اثبات خبر الواحد بالقياس كمن يريد اثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة وكذلك اذا اورد
في مثال هذا اثبات صلاة سادسة او صوم شوال لانه لا يثبت بالقياس لان مثل هذه الاصول ينبغي ان تكون
معلومة وهذا فيه نظر اذ يمكن ان يقال ان الوتر صلاة سادسة وقد وقع الخلاف في وجوبها فلم
يشترط ان تكون السادسة معلومة الوجوب على القطع بل سبب بطلان هذا القياس علمنا ببطلانه
لانه لو وجب صوم شوال وصلاة سادسة لكانت العادة تحيل اندراس ذلك وان لا ينقل اصلا فنقيس
عليه فانه لا يمكن قياس شوال على رمضان اذ لم يفهم لنا ان وجوب صوم رمضان لانه شهر من الشهور
او وقت من الاوقات او وصف شاركه فيه شوال حتى يقاس عليه **مسألة** اختلفوا في ان النفي

الاصلي هل يعرف بالقياس واعني بالنفي الاصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع والمختار انه يجري فيه قياس
الدلالة لا قياس العلة وقياس الدلالة ان يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله ويكون ذلك ضم
دليل الى دليل والا فهو باستصحاب موجب العقل النافي للاحكام قبل ورود السمع مستغن عن الاستدلال
بالنظير اما قياس العلة فلا يجري لان الصلاة السادسة وصوم شوال انتفى وجوبها لانه لا موجب لها لا ان
قبل ورود السمع وليس في ذلك حكم حادث سمعي حتى تطلب له علة شرعية بل ليس ذلك من احكام الشرع
بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له انما العلة لما يتجدد فحدوث العالم له سبب وهو ارادة الصانع اما عدمه في الازل
لم يكن له علة اذ لو احيل على ارادة الله تع لوجب ان يتعلق بوجود الفقد باعدم المريد والارادة لا ان الارادة
لو فقدنا انتفاؤه لا لتنفي وجود العالم في وقت حدوثه فاذا لم يكن الانتفاء الاصلي حكما شرعيا على التحقيق لم
يثبت بعلة سمعية اما النفي الطارى كبراءة الذمة من الدين فهو حكم شرعي امكن تعليله فيفتقر الى علة فيجري
فيه قياس العلة **مسئلة** كل حكم شرعي امكن تعليله فالقياس جار فيه وحكم الشرع نوعان احدهما نفس
الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فلله تع في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب
الرجم والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا ان نقول مثلا انما نصب الزنا
سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا ان نقول لعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواطة فنجعله سببا
وان كان لا يسمى زنا وانكر ابو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل وقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب
وانما الحكمة ثمرة وليست بعلة فلا يجوز ان يقال جعل القتل سببا لوجوب القصاص للردع والزجر فينبغي
ان يجب القصاص على شهود القصاص بسبب الحاجة الى الزجر وان لم يتحقق القتل وهذا فاسد والبرهان
القاطع ان هذا حكم شرعي اعني نصب الاسباب لايجاب الحكم فيمكن ان تعقل علته ويمكن ان يتعدى الى
سبب اخر فان اعترفوا بامكان معرفة العلة وامكان تعديتها ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق
بين حكم وحكم كمن يقول يجري القياس في حكم الزمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح وان ادعوا الاحالة
فمن اين عرفوا استحالته ابضرورة ام بنظر ولا بد من بيانه كيف ونحن نبين امكانه بالامثلة فان قيل الامكان
مسلم في العقل لكنه غير واقع لانه لا يتفق للاسباب علة مستقيمة متعدية فنقول الان قد ارتفع النزاع
الاصلي اذ لا ذاهب الى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة او لا تتعدى وهم قد ساعدوا على تجويز القياس
حيث امكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف الجواب الثاني هو انا نذكر امكان القياس في الاسباب
على المنهجين المنهج الاول ما قدمناه بتنقيح مناط الحكم فنقول قياس اللائط على الزاني والنباش على السارق
مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق كقياسكم الاكل على الجماع في كفارة
الفطر مع ان الاكل لا يسمى وقاعا وقد قال الاعرابي واقعت في نهار رمضان فان قيل ليس هذا قياسا
لانا عرفنا بالبحث ان الكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة الافطار قلنا وكذلك نقول ليس الحد حد الزنا

بل حد

بل حد ايلاج الفرج في الفرج المحرم قطعا المشتهى طبعا والقطع قطع اخذ مال المحرز لا شبهة للاخذ فيه
فان قيل انما القياس ان يقال علق الحكم بالزنا لعلة كذا وهي موجودة في غير الزنا وعلقت الكفارة بالوقاع
لعلة كذا هي موجودة في الاكل كما يقال ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ ونحن في الكفارة
نبين انه لم يثبت الحكم للجماع ولم يتعلق به بل تعرفنا محل الحكم الوارد شرعا اين ورد وكيف ورد وليس هذا
قياسا فان استمر لكم مثل هذا في اللائط والنباش فنحن لا ننازع فيه قلنا فهذا الطريق جار لنا في اللائط
والنباش فلا فرق وهو نوع الحاق لغير المنصوص بالمنصوص لفهم العلة التي هي مناط الحكم فيرجع النزاع
الى الاسم المنهج الثاني هو انا نقول اذا انفتح باب المنهج الاول تعدينا الى اتباع الحكمة والتعليل بها فانا
نعني بالحكمة المصلحة المخيلة المناسبة كقولنا في قوله صلى الله عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان
انه انما جعل الغضب سببا للمنع لانه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر وذلك موجود في الجوع المفرط
والعطش والالم المبرح فنقيسه عليه وكقولنا ان الصبي يولى عليه في ماله وهو عاجز عن النظر لنفسه
فليس الصبي سببا للولاية لذاته بل لهذه الحكمة فينصب الجنون سببا قياسا على الصبي والدليل على جواز
مثل ذلك اتفاق عمر وعلي على قتل الجماعة بالواحد والشرع انما اوجب القتل على القاتل والشريك
ليس بقاتل على الكمال لكنهم قالوا انما اقتص من القاتل لاجل الزجر وعصمة الدماء وهذا المعنى يقتضي
الحاق الشريك بالمنفرد ونزيد على هذا القياس فنقول هذه الحكمة جريانها في الاطراف كجريانها
في النفوس فيصان الطرف بالقصاص من الشريك كما يصان من المنفرد وكذلك نقول يجب القصاص
بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء والمثقل في معنى الجارح بالاضافة الى هذه العلة فهذه تعليلات
معقولة في هذه الاسباب لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الشرب بالشدة وتعليل الولاية بالصغر
بالعجز ومنع الحكم بالغضب فان قيل المانع منه ان الزجر حكمة وهي ثمرة انما تحصل بعد القصاص وتتاخر
عنه فكيف يكون علة وجوب القصاص بل علة وجوب القصاص القتل قلنا مسلم ان علة وجوب
القصاص القتل لكن علة كون القتل علة لوجوب القصاص الزجر والحاجة الى الزجر هي العلة دون
نفس الزجر والحاجة سابقة وحصول الزجر هو المتاخر اذ يقال خرج الامير من البلد للقتال والقتال
يقع بعد خروجه ولكن تكون الحاجة الى المقاتلة باعثة على الخروج سابقة على الخروج
وانما المتاخر نفس القتال فكذلك الحاجة الى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سببا للقصاص
والشريك في هذا المعنى يساوي المنفرد والمثقل يساوي المحدد فليلحق به قياسا **مسئلة** نقل
عن قوم ان القياس لا يجري في الكفارات والحدود وما قدمناه يبين فساد هذا الكلام فان الحاق
الاكل بالجماع قياس والحاق النباش بالسارق قياس فان زعموا ان ذلك تنقيح لمناط الحكم لا
استنباط للمناط فما ذكروه حق والانصاف يقتضي مساعدتهم اذا فسروا كلامهم بهذا فيجب الاعتراف

بان الجاري في الكفارات والحدود بل في سائر اسباب الاحكام المنهج الاول في الالحاق دون المنهج الثاني فان
المنهج الثاني ايضا يرجع الى تنقيح مناط الحكم وهو الاول فانا اذا الحقنا المجنون بالصبي بان لنا ان الصبي لم
يكن مناط الولاية بل امر اعم منه وهو فقد عقل التدبير فاذا الحقنا المجنون بالصبي بان لنا ان الصبي لم
يكن مناط الولاية بل امر اعم منه او الحق بالغصب بان ان الغصب لم يكن مناطا بل امر اعم منه وهو ما يدخل تحت
عن النظر وعند هذا يظهر الفرق المنصف بين تعليل الحكم وبين تعليل السببية فان تعليل الحكم تعدية
الحكم عن محله وتقرير في محله فانا نقول حرم الشرع شرب الخمر والخمر محل الحكم ونحن نطلب مناط الحكم
وعلته فاذا ابدت لنا الشدة عديناه الى النبيذ فضممنا النبيذ الى الخمر في التحريم ولم نغير من امر الخمر شيئا
اما ههنا اذا قلنا علق الشرع الرجم بالزنا العلة كذا فيلحق به غير الزنا فانا نقض اخر الكلام اوله لان الزنا
ان كان مناطا من حيث انه زنا فاذا الحقنا به ما ليس بزنا فقد اخرجنا الزنا عن كونه مناطا فكيف نعلل كونه
مناطا بما يخرجه عن كونه مناطا والتعليل تقرير لا تغيير ومن هذا منع تعليل الاسباب بتغييرها لك
اذا اعترفت بكونه سببا ثم اثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الاول
انه سبب فانا اذا الحقنا الاكل بالجماع بان لنا بالاخرة ان الجماع لم يكن هو السبب بل معنى اعم منه وهو
الافطار وانما كان هذا تعليلا لو بقي الجماع مناطا وانضم اليه مناط اخر يشاركه في العلة كالحاق الخمر
محلا للتحريم وانضم اليه محل اخر وهو النبيذ فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلا لكن انضم
اليه محل اخر فكذلك ينبغي ان لا يخرج الجماع عن كونه مناطا وينضم اليه مناط اخر وهو الاكل وقد اندفع
بل الحاق الاكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناط الحكم ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار ويوجب اضافة
الحكم الى معنى اعم حتى يصير وصف الجماع حشوا ابدا وكذلك يصير وصف الزنا حشوا ويعود الامر الى
الى مناط الرجم وصف زائد لان مناط الرجم امر اعم من الزنا وهو ايلاج فرج في فرج فاذن مهما فسروا
مذهبهم على هذا الوجه اتضح الانصاف للمسامحة الركن الرابع العلة ويجوز ان تكون حكما
كقولنا بطل بيع الخمر لانه حرم الانتفاع به او لانه نجس وغلط من قال ان الحكم ايضا يحتاج الى علة
فلا يعلل به ويجوز ان يكون وصفا محسوسا عارضا كالشدة او لازما كالطعم والنقدية والصغر
ومن افعال المكلفين كالقتل والسرقة او وصفا مجردا او مركبا من اوصاف ولا فرق بين ان يكون
نفيا او اثباتا ويجوز ان يكون مناسبا او غير مناسب ومتضمنا للمصلحة مناسبة ويجوز ان لا
تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الامة لعلة الرق في الولد وتفارق العلة الشرعية
في بعض هذه المعاني العلة العقلية وقد اطنب الاصوليون في تفصيل ذلك وبيان وجه الفرق
بين العلة العقلية والشرعية على ما اوردناه في كتاب التهذيب ولم نرضه فانا لا نعرف العلة العقلية
ولا نراها اصلا فلا معنى لقولهم العلم علة كون الذات عالمة وان العالمية حال زائدة على قيام العلم

بالذات

بالذات فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات بل لا معنى لكونه عالما الا قيام العلم بذاته واما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة
وسائر الاقسام التي ذكرناها يجوز ان ينصبها الشرع علامة فالذي نتعرض له في هذا الركن كيفية اضافة الحكم
الى العلة ويتهذب ذلك بالنظر في اربع مسائل احداها تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملقب
بالنقض والتخصيص والثانية وجود الحكم دون العلة وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بعلتين
والثالثة ان الحكم في محل النص يضاف الى النص او الى العلة وعنه تتشعب الرابعة وهي العلة القاصرة
مسألة اختلفوا في تخصيص العلة ومعناه ان يتخلف الحكم مع وجود العلة فيبين فساد العلة وانتقاضها
او تبقى علة لكن تخصيصها بما وراء موقعها فقال قوم انه ينقض العلة ويفسدها ويبين انها لم تكن علة
اذ لو كانت علة لاطردت ووجد الحكم حيث وجدت وقال قوم تبقى علة فيما وراء محل النقض ويخالف حكمها
فيما تخصصها كالمخالف لحكم العموم فانه تخصيص العموم بما وراءه وقال قوم ان كانت العلة مستنبطة مظنونة
انتقضت وفسدت وان كانت منصوصا عليها تخصصت ولم تنتقض وسبيل كشف الغطاء عن الحق
ان نقول تخلف الحكم عن العلة يفرض على ثلثة اوجه الاول ان يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها
وهو الذي يسمى نقضا وهو ينقسم الى ما يعلم انه ورد مستثنى عن القياس والى ما لا يظهر فيه ذلك فمنه
ما ظهر انه ورد مستثنى عن القياس والى ما لا يظهر مع استبقاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا
يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى فيكون علة في غير محل الاستثناء ولا فرق بين ان يرد ذلك على
علة مقطوعة او مظنونة مثال الوارد على العلة المقطوعة ايجاب صاع من التمر في لبن المصراة فان علة
ايجاب المثل في المثليات تماثل الاجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة اذ عليه تعويلنا في الضمانات لكن
استثنى هذه الصورة فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة ولا ينبغي ان يكلف المناظر الاحتراز
عنه حتى يقول في علته تماثل الاجزاء في غير المصراة فيقتضي ايجاب المثل لان هذا تكليف قبيح وكذلك
صدور الجناية من الشخص علة وجوب الغرامة عليه وورود الضرب على العاقلة لا ينقض هذه العلة
ولا يفسد هذا القياس لكن استثناء هذه العلة ولا يفسد هذا القياس لكن استثنا هذه الصورة
تخصصت العلة بما وراءها ومثال ما يرد على العلة المظنونة مسألة العرايا فانها لا تنقض التعليل
بالطعم اذ فهم ان ذلك استثنى برخصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا ودليل كونه مستثنى انه
يرد على علة الكيل وعلى كل علة وكذلك اذا قلنا عبادة مفروضة فتفتقر الى تعيين النية لم ينتقض
بالحج فانه ورد على خلاف قياس العبادات لانه لو اهل باهلال زيد صح ولا نجد مثله في العبادات اما
اذا لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو اما ان يرد على العلة المنصوصة او على المظنونة فان ورد على المنصوصة
فلا يتصور هذا الا بان ينعطف منه قيد على العلة ويتبين ان ما ذكرناه لم يكن تمام العلة مثاله قولنا
خارج فينتقض الطهارة اخذا من قوله الوضوء مما خرج ثم بان انه لم يتوضأ من الحجامة علمنا ان العلة بتمامها

يذكرها وان العلة خارج عن المخرج المعتاد فكان ما ذكرناه بعض العلة فالعلة ان كانت منصوصة فلم يرد النقض
مورد الاستثناء لم يتصور الا كذلك فان لم يكن كذلك فيجب تاويل التعليل اذ قد يرد بصيغة التعليل
ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال تعالى ذلك
بانهم شاقوا الله ورسوله وليس كل من يشاق الله يخرب بيته فتكون العلة منقوضة ولا يمكن ان يقال
انه علة في حقهم خاصة لان هذا يعد هفوة في الكلام بل نقول تبين باخر الكلام ان الحكم المعلل ليس
هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب خرب او لم يخرب وتلبس الخراب معلول هذه العلة لكونه جزاء بل
لكونه عذابا فكل من شاق الله تعالى فهو معذب اما بخراب البيت وغيره فان لم يتكلف مثل هذا كان الكلام
منتقضا اما اذا ورد على العلة المظنونة لا في معرض الاستثناء وانفتح جواب من محل النقض من طريق
الاخالة ان كانت العلة مخيلة او من طريق الشبه ان كان شبيها فهذا يبين ان ما ذكرناه لم يكن تمام العلة
وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض به يندفع النقض اما اذا كانت العلة مخيلة فلم ينقدح جواب
مناسب وامكن ان يكون النقض دليلا على فساد العلة وامكن ان يكون معرفا اختصاص العلة بمجراها
بوصف من قبيل الاوصاف الشبهية يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل المناظر لكن
المجتهد الناظر ماذا عليه ان يعتقد في هذه العلة الانتقاض والفساد او التخصيص هذا عندي في محل
الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ومثاله قولنا ان صوم رمضان يفتقر الى تبييت النية لان النية
لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وانه لا يتجزى فينتقض هذا بالتطوع فانه لا يصح الا
بنية ولا يتجزا على المذهب الصحيح ولا مبالاة بمذهب من يقول انه صائم بعض النهار فيحتمل ان ينقدح عند
المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع ويحتمل ان ينقدح له ان التطوع وقد استثني رخصة لتكثير
النوافل فان الشرع قد يسامح في النفل بما لا يسامح به في الفرض فالمخيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض
ويكون وصف الفرضية فاصلا بين مجرى العلة وموقفها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر في استعمال
المخيل وتمييز مجراه عن موقفه ومن انكر قياس الشبه جوز الاحتراز من النقض بمثل هذا الوصف الشبهي
فاكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب يحل في
اصل العلة وهذا التردد انما ينقدح في معنى مؤثر لا يحتاج الى شهادة الاصل فان مقدمات هذا
القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا ان كل الصوم واجب وان النية عزم لا ينعطف على الماضي وان
الصوم لا يصح الا بنية وان كانت العلة مناسبة بحيث يفتقر الى اصل يستشهد به فانما يستشهد بحصول
ثبوت الحكم في موضع واحد على وفقها فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنها في موضع اخر فان
اثبات الحكم على وفق المعنى ان دل على التفات الشرع اليه فقطع الحكم ايضا يدل على اعراض الشرع
عنه وقول القائل اي تبعة الا في محل اعراض الشرع بالنص ليس اولى من قول من قال اعرض عنه

لا في

لا في محل اعتبار الشرع اياه بالتنصيص على الحكم وعلى الجملة يجوز ان يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء
صورة عنها ولكن اذا لم يصرح واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة احتمل ان يكون لفساد العلة واحتمل ان
يكون لتخصيص العلة فان كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص اولى من التنزيل على نقض العلة
وان كانت مظنونة ولا مستند للظن الا اثبات الحكم على وفقها في موضع فينقطع هذا الظن باعراض
الشرع عن اتباعها في موضع وان كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة التبييت كان ذلك في محل
الاجتهاد الوجه الثاني لاستثناء حكم العلة ان يتفق تخلف في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة
علة اخرى دافعة مثاله قولنا ان علة رق الولد رق الام ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حرا وقد
وجد رق الام وانتفى رق الولد لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة دافعة مع كمال العلة المرقة بدليل
ان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد فهذا القدر لا يرد
نقضا على المناظر ولا يبين للناظر المجتهد فسادا في العلة لان الحكم مبهما كانه حاصل تقديرا الوجه الثالث
ان يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها
محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجدت في حق النباش فليجب القطع فقيل
يبطل بالسرقة لما دون النصاب وبسرقة الصبي وبالسرقة من غير حرز وقولنا البيع علة الملك
وقد جرى فليثبت الملك في زمان الخيار فيقال باطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون وامثال
ذلك فهذا جنس لا يلتفت اليه المجتهد لان نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن
صوب نظره اما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه ام يقبل منه العذر بان هذا منحرف عن مقصد النظر
وليس البحث عن المحل والشرط من غرضنا هذا مما اختلف فيه الجدليون والخطب فيه يسير والجدل
شريعة وضعها الجدليون فاليهم وضعها كيف شاؤوا وتكليف الاحتراز يجمع لنشر الكلام وذلك
بان يقول بيع صدر من اهله وصادف محله وجمع شرطه فيفيد الملك ويقول سرق نصابا
كاملا من حرز لا شبهة له فيه فان قيل فقد ذكرتم ان النقض اذا ورد على صوب جريان العلة وكان مستثنى
عن القياس ما يقبل فبم تعرف الاستثناء وما من معلل يرد عليه نقض الا وهو يدعي ذلك قلنا اما
المجتهد فلا يعاند نفسه فيتبع فيه موجب ظنه واما المناظر فلا يقبل ذلك منه الا ان يبين او يضطر
الخصم الى الاعتراف بانه على خلاف قياسه ايضا فان قياس ابي حنيفة في الحاجة الى تعيين النية يوجب افتقار
الحج الى التعيين وهو خارج عن قياسه ايضا فان امكنه ابداء قياس سوى مسألة النقض على ما يتحقق به
كانت العلة المطردة اولى من العلة المنقوضة ولم يقبل دعوى المعلل انه خارج عن القياس فان قيل
فقد اوردتم مسألة المصراة وهي تناقض الاجرا لكن اندفع الحكم بمانع النص كما يقولون في مسألة المغرور
بحرية الولد قلنا لا لان التماثل ليس علة لذاته بل بجعل الشرع اياه علامة على الحكم فحيث اثبت الحكم

المجعل علامة فلم يكن علة كما انا لا نقول الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم
بل انما صارت علة الا حيث جعلها الشرع علة وما جعلها علة الا بعد نسخ اباحة الشرب فكذلك القاتل ليس
علة في مسئلة المصراة بخلاف مسئلة المغرور فان الحكم فيها ثابت تقديرا وكانه ثبت ثم اندفع فهو
في حكم المنقطع لا في حكم الممتنع ولو نصب شبكة ثم مات فتعقل بها صيد تقضى منه ديونه وتنفذ
وصيته لان نصب الشبكة سبب ملك الناصب للصيد لكن الموت حالة تعقل الصيد فيقع الملك ملكا
للوارث وهو في حكم الثابت للميت المنتقل الى الوارث فليفهم دقيقة الفرق بينهما فان قيل اذا لم يكن القاتل
المطلق او قاتل مضاف الى غير المصراة فان قلتم هو مطلق القاتل بمجرده فهو محال لانه موجود في العلة
ولا حكم وان قلتم هو قاتل مضاف فيجب على المعلل الاحتراز عنه فانه اذا ذكر القاتل المطلق فقد ذكر بعض
العلة اذ ليست العلة مجرد القاتل بل القاتل مع قيد الاضافة الى غير المصراة وعند هذا يكون انتفاء الحكم
في مسئلة المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضا للعلة ولا تخصيصا فاذا قال القائل اقتلوا زيدا لسواده
اقتضى ظاهره قتل كل اسود فلو ظهر منه قاطع انه ليس يقتل الا زيدا فقد بان ان العلة لم تكن السواد المطلق
بل سواد زيد وسواد زيد لا يوجد الا في زيد فان لم يقتل غيره فلعدم العلة لا لخصوص العلة ولا لانتقاضها
ولا لاستثنائه من العلة والجواب ان هذا هو منشأ تخبط الناس في هذه المسئلة وسبب غموضه انهم
بحثوا في تسمية مطلق القاتل علة قبل معرفة حد العلة وان العلل الشرعية تسمى علة باي اعتبار وقد
اطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية
مجرد السبب علة دون المحل والشرط فنقول اسم العلة مستعار في المعاملات الشرعية وقد استعاره بعضها
من ثلثة مواضع على اوجه مختلفة الاول الاستعارة من العلة العقلية وهي عبارة عما يوجب الحكم
لذاته فعلى هذا لا يسمى القاتل علة لانه بمجرده لا يوجب الحكم ولا يسمى السواد علة بل سواد زيد ولا تسمى
الشدة المجردة علة بل شدة في زمان الثاني الاستعارة من البواعث فان البواعث على الفعل تسمى
علة الفعل فمن اعطى فقيرا فقيل لم اعطيته فقال لفقره فلو علل به ثم منع فقيرا اخر فقيل لم لم تعطه وهو فقير
فيقول لانه عدوي ومنع فقيرا ثالثا وقال لم اعطه لانه معتزلي فمن يغلب على طبعه تجوز فيه الكلام
وجدله فيقول قد اخطات في تعليلك الاول فكان من حقك ان تقول اعطيته لانه فقير وليس عدوي
ولا هو معتزلي ومن بقي على الاستقامة التي تقتضيها اصل الفطرة وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك
ولم يعده متناقضا وجوز ان يقول اعطيته لانه فقير لان باعثه هو الفقر فقط لانه لم يحضر عنده الاعطاء
العداوة والاعتزال واستحضارهما ولكن المانع من العلة الباعثة لم ينبعث لا لعدم حضورها في
ذهنه وقد انبعث ولم يخطر بباله الا مجرد الفقر فيجوز تسمية الباعث علة فيجوز ان يسمى مجرد
القاتل علة لانه الذي بعثنا على ايجاب المثل في ضمانه ولم يخطر ببالنا اضافته الى غير المصراة فانه

ولا يختص بمسئلة المصراة اصلا في تلك الحالة الماخذ الثالث ان اسم العلة علة المريض وما يظهر عنه كالبرودة فانها
علة المرض مثلا فالمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وان كان لا يحصل بمجرد البرودة بل بما ينضاف اليها
من المزاج الاصلي امر مثلا كالياس لكن يضاف المرض الى البرودة الحادثة كما يضاف الهلاك الى اللطم
الذي به يحصل التردية في البير وان كان بمجرد اللطم لا يهلك دون البير لكن يحال على التردية التي
ظهر بها الهلاك دون ما تقدم وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الاسباب علة فقالوا علة القصاص القتل
وعلة القطع السرقة ولم يلتفتوا الى الشرط والمحل فعلى هذا الماخذ ايضا يجوز ان يسمى القاتل المطلق علة واذا
عرفت هذه الماخذ فمن قال مجرد القاتل هو علة فيقال له ما الذي يفهم من العلة وما الذي يعني بها ان
عنيت بها الموجب للحكم فهذا بمجرده لا يوجب فلا يكون علة هذا هو اللائق بمن غلب عليه طبع الكلام ولاجله
انكر الاستاذ ابو اسحق تخصيص العلة وان كانت منصوصة وقال يصير التخصيص قيدا منضما الى العلة
ويكون المجموع هو العلة وانتفاء الحكم عند انتفاء المجموع وفاء بالعلة وليس نقضا لها وان عنيت به
الباعث او ما يظهر الحكم به عند الناظر فان عقل من غيره فيجوز تسميته علة هذا حكم النظر في التسمية
وفي حق المجتهد اما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح وينبغي ان يكلف الاحتراز عنه فيقول قاتل في
غير المصراة او شاة في غير ابتداء الاسلام وما يجري مجراه واعلم ان العلة ان اخذت من العلة العقلية
لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى بل العلة المجموع والاهل والمحل وصفين من اوصاف العلة
فلا فرق بين الجميع لان العلة هي العلامة وانما العلة جملة الاوصاف والاضافات فهم لا ينكرون ترجيح البعض
على البعض في احكام الزمان وغيرها اذ يحال الضمان على المردي دون الحافر وان كان الهلاك لا يتم الا
بهما النوع من الترجيح فكذلك لا ينكرون ان تعجيل الزكوة قبل الحول لا يلحق بتعجيل الزكوة قبل تمام النصاب
وان كان كل واحد لا بد منه لكن به لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع اجزاء العلة ويراها متفاوتة في
في مناسبة الحكم ولا يمنع ايضا الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة وهذا
فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل لم نورده هيهنا لانها مباحث فقهية وقد استوفيناها
في فن الفقه فلا نطول الاصول بها **مسئلة** اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين والصحيح عندنا جوازه
لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية
ودليل وقوعه ان من لمس ومس وبال في وقت واحد انتقض طهره ولا يحال على واحد من هذه الاسباب
ومن ارضعتها زوجة اخيك واخته ايضا جميع لبنهما وانها الحقت المرتضعة في لحظة واحدة حرمت
عليك لانك خالها وعمها والنكاح فعل واحد وتحريمه حكم واحد ولا يمكن ان يحال على الخؤولة دون
العمومة او بعكسه ولا يمكن ان يقال هما تحريمان وحكمان بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة
ويستحيل اجتماع المثلين ثم لو فرض رضاع ونسب فيجوز ان يجعل النسب علة او اجتمع ردة وعدة

وبعض تحريم الوطء فيجوز ان يتوهم تعدد التحريمات ولو قيل به لم يبعد فيجوز ان يقال المستحق فلان او فتح تخصيص
وكذلك لو باع حرا بشرط خيار مجهول ربما احيل على البطلان الحرية دون الخيار فهذه اوهام ربما تنقدح
في بعض المواضع وانما فرضنا في اللمس والحولة والعومة لدفع هذه الخيالات هذا مثال الحكم
نصب علامتين على حكم واحد وعلى مجموعه انفع فان قيل فاذا قاس المعلل على اصل بعلة فذكر المعترض
علة اخرى في الاصل بطل قياس المعلل فان امكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض فيقول انا
يبطل به استشهاده بالاصل ان كانت علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التاثير او بطريق العلامة
الشبهية اما ان كان بطريق التاثير اعني ما دل النص او الاجماع على كونه علة فاقتران علة اخرى بها
لا يفسدها كالبول واللمس والحولة والعومة في الرضاع اذا دل الشرع على ان كل واحد من المعنيين
علة على حيالها اما اذا كان اثباته بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة اخرى مثاله
ان من اعطى انسانا شيئا وهو فقير غلب على ظننا انه اعطاه لفقره وعللناه به فان وجدناه
قريبا عللناه بالقرابة فان ظهر لنا الفقر بعد القرابة امكن ان يكون الاعطاء للفقر لا للقرابة ويكون
لاجتماع الامرين فيزول ذلك الظن لان تمام ذلك الظن بالسبر وهو انه لا بد من باعث على العطاء
ولا باعث على العطاء ولا باعث الا الفقر فاذا هو الباعث فانا لا باعث الا القرابة فاذن هو الباعث فاذا
ظهرت علة اخرى بطلت احدى مقدمتي السبر وهو انه لا باعث الا كذا وكذلك اذا اعتقت بريرة تحت
عبد فخيرها رسول الله صلعم فيقول ابو حنيفة خيرها لملكها نفسها ولزوال قهر الرق فانها كانت مقهورة
في النكاح وهذا مناسب فنحن نعلق تخييرها وان اعتقت تحت حر فقلنا العلة خيرها لتضررها بالمقام
تحت عبد ولا يجري ذلك في الحر فكيف يلحق به فان كان هذا يقدح في الظن الاول فانه لا دليل له على
علته الا المناسبة ودفع الضرر ايضا مناسب فليست الحوالة على ذلك اولى من هذا الا ان يظهر ترجيح
لاحد المعنيين واما مثال العلامة الشبهية علة الربا فانه لم يبعد نصبها للجمع بين القوت والطعم
والكيل لكن كل واحد علة لانه لم يقم دليل من جهة النص والاجماع على كون كل واحد مؤثرا على حياله
كما في الحولة والعومة واللمس والمس بل طريقه اظهار الضرورة في طلب علامة ضابطة مميزة
مجرى الحكم عن موقفه اذ جرى الربا في العجين والخبز مع زوال اسم البر فلا يتم النظر الا بقولنا لا بد
من علامة ولا علامة اولى من الطعم فاذا هو العلامة فاذا ظهرت علامة اخرى تساويها بطلت المقدمة
الثانية من النظم فانقطع الظن والحاصل ان كل تعليل يفتقر الى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة
والا انقطع شهادة الحكم للعلة وما لا يفتقر الى السبر كالمؤثر فوجود علة اخرى لا تضره فقد ذكرنا
هذا في خاصية هذه الاقيسة مسألة اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية وهذا
الخلاف لا معنى له بل لا بد من تفصيل فقبل التفصيل نعلم ان العلامات الشرعية دلالات

جاز

جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكنا نقول انما لم يكن للحكم الا علة واحدة
فالعكس لازم لا لان انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة واذا اتحدت العلة وانتفت
فلو بقي الحكم لكان ثابتا بغير سبب اما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل
بل عند انتفاء جميعها والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة انا اذا قلنا لا تثبت الشفعة
للجار لان ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتحدة من المطبخ والخلاء
ومطرح التراب ومصعد السطح وغيره ولابي حنيفة ره ان يقول هذا لا مدخل له في التاثير فان
الشفعة ثابتة في العرصة البيضاء وما لا مرافق له فهذا ما لا مدخل له في التاثير فهذا الزام عكس وهو
لازم لانه يقول لو كان هذا مناط الحكم لانتفى الحكم عند انتفائه فنقول السبب فيه ضرر مزاحمة الشريك
فنقول لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات فان قلنا ضرر الشركة فيما
يتأبد ويبقى فيقول فلتثبت في الحمام الصغير وما لا ينقسم فلا يزال نواخذنا بالطرد والعكس وهو مخرج
صحيحة الى ان نعلل بضرر مؤنة القسمة ويأتي بتمام قيود العلة بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم
بعدمها وهذا المكان انا اذا اثبتنا هذه العلة بالمناسبة وشهادة الحكم لها بوروده على وفقها وشرط
مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس فان قيل في لفظ العكس هل يراد به معنى سوى انتفاء
الحكم عند انتفاء العلة قلنا هذا هو المعنى الاشهر وربما اطلق على غيره بطريق التوسع كما يقول الحنفي
لما لم يجب القصاص بالقتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه وهو انه لما وجب بكبير المحدد وجب
بصغيره وقالوا ما سقط بزوال العقل جميع العبادات ينبغي ان يجب رجوع العبادات وهذا فاسد
اذ لا مانع من ان يرد الشرع بوجوب القصاص بالقتل بكل جارح وان صغر ثم تخصيص في المثقل بالكبير
وبعلان يكون العقل شرط العبادات ثم لا يكفي بمجرده للوجوب بل يستدعي شرطا اخر مسألة
العلة القاصرة صحيحة وذهب ابو حنيفة الى ابطالها ونحن نقول لا ينظر الناظر في استنباط العلة
واقامة الدليل على صحتها بالايماء او المناسبة او تضمن المصلحة المبهمة ثم بعد ذلك ينظر فان كانت الحكم
النص عدى حكمها والا اقتصر فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححا له فان قيل كما
ان البيع يراد للملك والنكاح للحل فاذا تخلفت فائدتهما قيل انهما باطلان فكذلك العلة تراد لاثبات
الحكم بها في غير محل النص فاذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة والجواب منهما ان لا
لنا لا نسلم عدم الفائدة ونقول ان عنيتم بالبطلان انه لا يثبت بها حكم في غير محل النص فهو مسلم ونحن
لا نعني بالصحة الا ان الناظر ينظر ويطلب العلة ولا يدري ان ما سيفضي اليه نظره قاصر او متعد
ويصحح العلة بما يغلب على ظنه من مناسبة ومصلحة او تضمن مصلحة ثم تعرف بعد ذلك تعديه وقصوره
فاظهر من قصوره لا يعطف فسادا على ما خذ نظره ولا ينزع من قلبه ما قوي في نفسه من التعليل

فاذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده واذا فسرناها بالبطلان بما ذكرتم فممنوع وادنى الخلاف المرجح
الثاني انا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان الاولى معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة القلوب
الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان النفوس الى قبول الاحكام المعقولة
الجارية على ذوق المصالح اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد ولمثل هذا الغرض استحب الوعاظ
ذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا
وتاكيدا فان قيل هذا انما يجري في المناسب دون الاوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم
والدنانير وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة قلنا ضرب الاحكام بمعاني توهم الاشتمال
على مصلحة ومناسبة اقرب الى العقول من تعريفها بمجرد الاضافة الى الاسامي فلا تخلو عن فائدة ثم
ان لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبهية فالفائدة الثانية جارية في العلة الشبهية الفائدة الثانية
المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بشرط الترجيح فان قيل يمتنع تعدية الحكم الا بظهور
علة قاصرة بل ان لا تظهر علة متعدية فاي حاجة الى العلة القاصرة وان ظهرت علة متعدية فلا
يمنع التعدي العلة القاصرة بل يعلل الحكم في الاصل بعلتين وفي الفرع بعلة واحدة قلنا ليس كذلك
فان كل علة مخيلة او شبهية فانما تثبت بشهادة الحكم وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد كما سبق فاذا ظهرت علة
متعدية يجب تعدية الحكم فان امكن التعليل بعلة قاصرة عارضت المتعدية فدفعتها الا اذا اختصت
المتعدية بنوع ترجيح فاذن افادت العلة القاصرة دفع المتعدية التي تساويها فالمتعدية دفع القاصرة
وتقاوما وبقي الحكم مقصورا على النص ولولا القاصرة لتعدى الحكم فان قيل انما تصح العلة فائدتها
الخاصة بها وفائدة العلة الحكم في الفرع دون حكم الاصل فان حكم الاصل ثابت بالنص لا بالعلة انما
يثبت بالعلة حكم الفرع اذ فائدتها تعدية الحكم فاذا لم يكن تعدية فلا حكم للعلة قلنا قولكم فائدة العلة
حكم الفرع محال لان علة البر طعم البر لا تحريم الارز وطعم البر بل طعم الارز علة حكم الفرع فالعلة في
الفرع لا فائدة له للاصل وقولكم حكمة التعليل التعدي فان لفظ التعدية تجوز واستعارة والا فالحكم
لا يتعدى من الاصل الى الفرع بل يثبت في الفرع مثل حكم الاصل عند وجود مثل تلك العلة فلا
حقيقة للتعدي ويتولد من هذا النظر **مسئلة** وهي ان العلة اذا كانت متعدية فالحكم في محل
النص يضاف الى العلة او الى النص فقال اصحاب الراي يضاف الى النص لان الحكم مقطوع به في محل النص
عليه والعلة مظنونة فكيف يضاف مقطوع الى مظنون وقال اصحابنا يضاف الى العلة وهذا نزاع
لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا باعث الشرع على الحكم فانه لو ذكر جميع المسكرات باساميها فقال
لا تشربوا الخمر ولا النبيذ وكذا وكذا ونص على مجاري الحكم لكان استيعابه بمجاري الحكم لا يمنعنا
من ان نظن ان الباعث له على التحريم الاسكار فنقول الحكم مضاف الى الخمر والنبيذ بالنص لكن منا

الحكم اليه معلل بالشدة بمعنى ان باعث الشرع على التحريم هو الشدة وقولهم انه مظنون وحق لا نزيد على ان
نظن ان باعث الشرع الشدة ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم ولا حجر علينا في ان نضيف
مقول القائل نظن كلامه لغلتنا ذلك فان قيل الظن جهل وانما يجوز لضرورة العمل والعلة القاصرة لا يتعلق
بها عمل فلا يجوز الهجوم عليها بحكم الظن وعند هذا كاع بعض الاصحاب وقال العلة ان كانت منصوصة جاز اضافة
الحكم اليها في محل النص كالسرقة مثلا والا فلا ونحن نقول لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين
نعلمها استمالة القلوب لحسن التصديق والانقياد واكثر المواعظ ظنية وخلقت طباع الادميين مطيعة
للظنون بل للاوهام واكثر بواعث الناس على اعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون الفائدة الثانية
مدافعة العلة المعارضة لها كما سبق **خاتمة لهذا الباب** في تمييز ما يفسد العلة قطعا عما يفسدها
ظنا واجتهادا ومثارات فساد العلل اربعة الاول الاصل وشرطه اربعة الاول ان يكون حكما شرعيا فان
كان عقليا فلا يمكن ان يعلل بعلة تثبت حكما شرعيا الثاني ان يكون حكم الاصل معلوما بنص او اجماع
فان كان مقيسا على اصل اخر فهو فرع فالقياس عليه باطل قطعا ان لم يكن الجامع هو علة الاصل الاول
وان كان هو تلك العلة فتعيين الفرع مع امكان القياس على الاصل عبث بلا فائدة الثالث ان يكون
الاصل قابلا للتعليل لا كوجوب صوم رمضان وتقدير صلوة المغرب بثلث ركعات وامثاله وكان فساده
هذا من جهة عدم الدليل على صحة العلة الرابع ان يكون الاصل المستنبط منه غير منسوخ فان المنسوخ
كان اصلا وليس هو الان اصلا وليس من هذا القبيل قياس رمضان على صوم عاشوراء في التبييت
فان من سلم وجوبه في ابتداء الاسلام وسلم افتقاره الى التبييت لم يبعد ان يشبه به رمضان الا انه
ابطل وجوب عاشوراء به فان المنسوخ نفس الوجوب وليس تغيير في الوجوب لكن في ماخذ دلالة الوجوب
على الحاجة الى التبييت وهذا ايضا وان قربناه فلا يخلو عن نظر المثار الثاني ان يكون من جهة الفرع وله
وجوه ثلثة الاول ان يثبت في الفرع خلاف حكم الاصل مثاله قوله يبلغ براس مال السلم اقصى مراتب
الاعيان فليبلغ بعوضه اقصى مراتب الديون قياسا لاحد العوضين على الاخر فهذا باطل قطعا لانه خلاف
صورة القياس اذ القياس لتعدية الحكم وليس هذا تعدية الثاني ان يثبت للعلة في الاصل حكما مطلقا
ولا يمكنه ان يثبت في الفرع الا بزيادة او نقصان فهو باطل قطعا لانه ليس على صورة تعدية الحكم فلا يكون
قياسا مثاله قولهم شرع في صلوة الخسوف ركوع زائد فانها صلوة شرع فيها الجماعة فتختص
بزيادة كصلوة الجمعة فانها تختص بالخطبة وصلوة العيد فانها تختص بالتكبيرات وهذا فاسد لانه
ليس تمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله الثالث ان لا يكون الحكم اسما لغويا فقد بينا ان اللغة
لا تثبت قياسا وتلك المسئلة قطعية عندنا وعدها قوم مسئلة اجتهاد واثبات اسم الزنا والسرقة
والخمر للائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل فكان هذا المثار الاول الى المثار الثالث ان

الفساد الى طريق العلة وهو على اوجه الاول انتفاء دليل على صحة العلة ودليل قاطع على فسادها فمن استدل
على صحة علته بانه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعا وكذلك ان استدل بمجرد الاطراد اذا لم ينضم
اليه سبر وربما راى بعضهم ابطال الطرد في محل الاجتهاد الثاني ان يستدل على اثبات العلة بدليل
وهو باطل قطعا لان كون الشيء علة للحكم امر شرعي الثالث ان تكون العلة دافعة للنص ومناقضة
لحكم منصوص فالقياس على خلاف النص باطل قطعا وكذا على خلاف الاجماع وكذا ما يخالف العلة المنصوصة
كتعليل تحريم الخمر بغير الاسكار المثير للعداوة والبغضاء وليس تعليل الكيل من هذا القبيل فان
قال لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه ايماء الى التعليل بالطعم وليس بصريح لا يقبل التاويل وليس من هذا
القبيل التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة فان النص على علة واحدة لا ينفي وجود
علة اخرى ولذلك يجوز الحكم بغير ما علت به الصحابة كافة اذ لم يمنع عليهم اذ لم يكن فرض الصحابة رضي الله
عنهم استنباط جميع العلل الرابع وضع القياس في غير موضعه كمن اراد ان يثبت اصل القياس او اصل
خبر الواحد بقياس الرواية على الشهادة وكذلك المسائل الاصولية والعقلية لا سبيل الى اثباتها بالاقيسة
الظنية فاستعمال القياس فيها وضع له في غير موضعه هذه المفسدات القطعية **القسم الثاني**
في المفسدات الظنية الاجتهادية التي نعني بفسادها انها فاسدة عندنا وفي حقنا اذ لم يغلب على ظننا
صحتها وهي صحيحة في حق من غلب على ظنه ومن قال المصيب واحد فيقول هي فاسدة في نفسها الا انا
لا ندري ان الخطا مني او منك وعلى الجملة لا تاثيم في محل الاجتهاد ومن خالف الدليل القطعي فهو اثم وهذه
المفسدات تسعة الاول العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة صحيحة عند من يرى
مع التخصيص الثاني علة مخصصة لعموم القرآن صحيحة عندنا فاسدة عند من يرى تقديم العموم على القياس
الثالث علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها فاسدة عند من يقول المصيب واحد وليست فاسدة
عند من يرى ان كل مجتهد مصيب وهما علامتان لمذهبين في حق مجتهدين وفي حق مجتهد واحد في حالتين فان
اجتمعا في حالة واحدة فقد يقول انه يجب التخيير كما سياتي الرابع انه لا يدل على صحتها الا الاطراد
والانعكاس وقد يقال ما يدل عليه مجرد الاطراد فهو باطل في محل الاجتهاد الخامس ان يتضمن زيادة
على النص كما في الرقبة الكافرة السادس القياس في الكفارات والحدود وقد ذكرنا في هذا ما نقل
انه يرفع الخلاف السابع ذهب قوم الى انه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد بل ينبغي ان يؤخذ من
اصل مقطوع به وهذا فاسد ولا يبعد ان يكون فساده مقطوعا به الثامن علة تخالف مذهب الصحابي
وهي فاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة رضي الله عنهم فان كان المنع من تقليد الصحابي مسالة اجتهادية
فهذا مجتهد فيه ولا يبعد ان يقول ببطلان ذلك المذهب مقطوع به التاسع ان يكون وجود العلة
في الفرع مظنونا لا مقطوعا به وقد ذكرنا فيه خلافا والله اعلم هذه هي المفسدات ووراء هذا اعتراضات

مثل

مثل المنع وفساد الوضع وعدم التاثير والكسر والفرق والقول بالموجب والتعدية والتركيب وما يتعلق
منه بتصويب نظر المجتهد فقد انطوى تحت ما ذكرناه وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع
شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم فان لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي ان يشح على الاوقات
ان يضيعها بها وبتفصيلها وان تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين الى محز الخصام
لئلا يذهب كل واحد عرضا وطولا في كلامه منحرفا عن مقصد نظره فهي فائدة ليست من جنس اصول الفقه
بل هي من علم الجدل فينبغي ان تفرد بالنظر ولا تمزج بالاصول التي مقصدها تذليل طرق الاجتهاد
للمجتهدين والله اعلم وهذا اخر القطب الثالث المشتمل على استثمار الاحكام اما من صيغة اللفظ ووضعه
او اشارته ومقتضاه او معقوله ومعناه وقد استوفيناه والله اعلم **القطب الرابع** في حكم المستثمر
وهو المجتهد ويشتمل هذا القطب على ثلثة فنون فن في الاجتهاد وفن في التقليد وفن في ترجيح المجتهد
دليلا على دليل عند التعارض **الفن الاول** في الاجتهاد والنظر في اركانه واحكامه اما اركانه
فثلاثة المجتهد والمجتهد فيه ونفس الاجتهاد **الركن الاول** في نفس الاجتهاد وهو عبارة عن بذل
المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الافعال ولا يستعمل الا في فعل فيه كلفة وجهد فيقال اجتهد
في حمل حجر الرحا ولا يقال اجتهد في حمل خردلة لكن صار اللفظ بعرف العلماء مخصوصا ببذل المجهود
في طلب العلم باحكام الشرع والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز
عن مزيد طلب **الركن الثاني** المجتهد وله شرطان احدهما ان يكون محيطا بمدارك الاحكام متمكنا من
استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتاخير ما يجب تاخيره والشرط الثاني ان يكون
عدلا مجتنبا للمعاصي القادحة في العدالة وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه فمن ليس عدلا فلا
تقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه وياخذ باجتهاد نفسه فكان العدالة
شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد فان قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل
العلوم التي لا بد منها ليحصل له منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك
المثمرة للاحكام كما فصلناها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وطريق الاستثمار
يحصل باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان فهذه ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقايق
اهملها الاصوليون اما كتاب الله تعالى فهو الاصل ولا بد من معرفته ولنخفف عنه امرين احدهما انه
لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل ان يكون عالما بمواقعها حيث يطلب منه الاية المحتاج اليها في
وقت الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت زائدة
على الوف فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث بالمواعظ
واحكام الاخرة وغيرها والثاني انه لا يلزمه حفظها بل ان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث

الاحكام كسنن ابي داود ومعرفة السنن لاحمد البيهقي او اصل وقعت العناية فيه بجميع احاديث الاحكام

ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن

واكمل واما الاجماع فينبغي ان تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة النصوص

حتى لا يفتي بخلافها والتخفيف في هذا الاصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف

بل كل مسئلة يفتي فيها فينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انه موافق مذهب

ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر

فيه كفاية واما العقل فنعني به مستند النفي الاصلي للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاحكام

عنها في صور لا نهاية لها الا ما استثنته الادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع والمستثنيات محصورة

وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لا

يغير الا بنص او قياس على منصوص فياخذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الاجماع وافعال الرسول

صلى الله عليه بالاضافة الى ما يدل عليه الفعل على الشرط الذي فصلناه فهذه هي المدارك الاربعة

فاما العلوم الاربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان احدهما معرفة نصب الادلة

وشروطها التي بها تصير الادلة والبراهين منتجة والحاجة الى هذا تعم المدارك الاربعة والثاني

معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وهذا يخص فائدته الكتاب والسنة ولكل

واحد من هذين العلمين تفصيل وفيه تخفيف وتثقيل اما تفصيل العلم الاول فهو ان يعلم اقسام الادلة

واشكالها وشروطها فيعلم ان الادلة ثلثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت ادلة بوضع الشرع

ووضعية وهي العبارات اللغوية ويحصل تمام المعرفة بما ذكرناه في مقدمة الاصول من مدارك

العقول بل باقل منه فان من لم يعرف شروط الادلة لم يعرف حقيقة الحكم وحقيقة الشرع ولم يعرف

الشارع صلى الله عليه ولا عرف من ارسل الشارع تعالى والاولى وان يعرف حدث العالم وافتقاره

الى المحدث موصوف بما يجب له من الصفات منزه عما يستحيل عليه وانه تعالى متعبد عباده ببعثة الرسل

ومصدق لهم بالمعجزات وليكن عارفا بصدق الرسول صلى الله عليه بالنظر في معجزته والتخفيف

في هذا عندي ان القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم اذ به يصير مسلما والاسلام شرط

في المفتي لا محالة فاما معرفته بطريق الكلام والادلة المجردة على عاداتهم فليس بشرط اذ لم يكن في

الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام فاما مجاوزة حد التقليد فيه الى معرفة الدليل

فليس بشرط ايضا لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد فانه

لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الخالق تعالى وذلك

محصل للمعرفة الحقيقية ومجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام

فهذا

فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول صلى الله عليه واصول الايمان لجاز

له الاجتهاد في الفروع اما المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو اعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب

وعادتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه و

خاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه والتخفيف فيه انه

لا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل بن احمد والمبرد ولا ان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر

الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد منه

واما العلمان المتممان فاحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في ايات مخصوصة

والتخفيف فيه انه لا يشترط ان يكون ذلك جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها باية او حديث

فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث وتلك الاية ليس من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة والثاني

وهو يخص السنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود فان ما لا ينقله العدل

عن العدل فلا حجة فيه والتخفيف فيه ان كل حديث يفتي به مما قبلته الامة فلا حاجة به الى النظر

في اسناده وان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالتهم فان كانوا مشهورين عنده

كما يرويه الشافعي مثلا عن ملك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم اجمعين اعتمد عليه فهؤلاء قد تواتر عنده

عدالتهم واحوالهم والعدالة انما تعرف بالخبرة والمشاهدة او بتواتر الخبر فما نزل عنه فهو تقليد وذلك

بان يقلد البخاري ومسلما في اخبار الصحيحين وانهما ما رووها الا عمن عرفوا عدالته فهذا مجرد تقليد

وانما يزول التقليد بان يعرف احوال الرواة بتسامع احوالهم وسيرهم ثم ينظر في سيرهم انها تقتضي

العدالة ام لا وذلك طويل وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير والتخفيف فيه عندي ان يكتفي

بتعديل الامام العدل بعد ان عرفنا ان مذهبه في التعديل مذهب صحيح فان المذاهب مختلفة فيما

يجرح به ويعدل فان من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه ولو شرط ان تتواتر

سيرته فذلك لا يصادف الا في الائمة المشهورين فيقلد في معرفة سيرته عدلا فيما يخبر عنه فنقلده

في تعديله بعد ان عرفنا صحة مذهبه في التعديل فان جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي

ارتضى الائمة رواتها قصر الطريق على المفتي والا طال الامر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة

الوسائط ولا يزال الامر يزداد شدة بتعاقب الاعصار فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها

منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم اصول الفقه

فاما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة اليهما وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع ولدها المجتهدون وحكموا

فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط

نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق

في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ايضا **دقيقة** في التخفيف يغفل عنها الاكثرون
اجتماع هذه العلوم الثمانية انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد
عندي منصبا لا يتجزى بل يجوز ان ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فمن عرف طريق
النظر القياسي فله ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث فمن ينظر في مسئلة المشتركة
يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت
في مسئلة تحريم المسكرات ومسئلة النكاح بلا ولي فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق
لتلك الاحاديث بها فمن اين تصير الغفلة عنها او القصور عن معرفتها ومن عرف احاديث قتل المسلم
بالذمي وطريق التصرف فيها فما يضره قصوره عن علم النحو الذي به يعرف قوله تع وامسحوا برؤسكم
وارجلكم وقس عليه ما في معناه وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة فقد سئل مالك عن
اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري وكم توقف الشافعي بل الصحابة رضي الله عنهم في
المسائل فاذا لا يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي ويفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين
ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري **الركن الثالث** المجتهد فيه و
المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام
فان الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطئ آثم وانما نعني المجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه اثما ووجوب
الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع ففيها ادلة قطعية يأثم فيها
المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد فهذه هي الاركان واذا صدر الاجتهاد التام من اهله وصادف محله
كان ما ادى اليه الاجتهاد حقا وصوابا كما سيأتي وقد ظن ظانون ان شرط المجتهد ان لا يكون نبيا
فلم يجوزوا الاجتهاد للنبي ع وان شرط الاجتهاد ان لا يقع في زمن النبوة فنذكرهم فيه مسئلتين
مسئلة اختلفوا في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمان رسول الله ع فمنعه قوم واجازه
قوم وقال قوم يجوز للقضاة والولاة في غيبته لا في حضرة رسول الله ع والذين جوزوا منهم من قال يجوز
بالاذن ومنهم من قال يكفي سكوت رسول الله ع ثم اختلف المجوزون في وقوعه والمختار ان ذلك
جائز في حضرته وغيبته وان يدل عليه بالاذن او بالسكوت لانه ليس في التعبد به استحالة في ذاته
ولا يفضي الى محال ولا الى مفسدة وان اوجبنا الصلاح فيجوز ان يعلم الله تع لطفا يقتضي ارتباط
صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه بانه لو نص لهم على قاطع لبغوا وعصوا فان قيل الاجتهاد مع
النص ع وتعرف الحكم بالوحي الصريح ممكن فكيف يردهم الى ورطة الظن قلنا فاذا قال الحكم ما اوحى الله
تع عليكم ما ادى اليه اجتهادكم وقد تعبدتم بالقياس والاجتهاد فهذا نص وقولكم الاجتهاد مع النص
ع مسلم ولكن لم ينزل نص في الواقعة وامكان النص لا يضاد الاجتهاد وانما يضاده نفس النص كيف

وقد تعبد رسول الله ع بالقضاء بقول الشهود حتى قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فكان
يمكن ان ينزل الوحي بالحق الصريح في كل واقعة حتى لا يحتاج الى رجم الظن وخوف الخطأ **اما وقوعه**
فالصحيح انه قام الدليل على وقوعه في غيبته بدليل قصة معاذ رضي الله عنه واما في حضرته فلم يقم عليه
دليل فان قيل فقد قال صلى الله عليه لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وانت حاضر
فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر وقال عليه السلم لعقبة بن عامر ولرجلين
من الصحابة اجتهدا فان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة قلنا حديث معاذ مشهور
قبلته الامة وهذه اخبار احاد لا تثبت وان ثبتت احتمل ان يكون مخصوصا بهما او في واقعة معينة
وانما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقا في زمانه صلى الله عليه وسلم **مسئلة** اختلفوا في تعبد النبي ع
بالاجتهاد فيما لا نص فيه والنظر في الجواز والوقوع والمختار جواز تعبده صلى الله عليه بذلك لانه ليس
بمحال في ذاته ولا يفضي الى محال ومفسدة فان قيل المانع انه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح فكيف
يحكم بالظن قلنا فاذا استكشف فقيل له حكمنا عليك ان تجتهد وانت متعبد به فهل له ان ينازع الله
تع فيه او يلزمه ان يعتقد ان صلاحه فيما تعبد به فان قيل قوله ع نص قاطع يضاد الظن والظن
يتطرق اليه احتمال الخطأ فهما متضادان قلنا اذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم
جميعا ولا يحتمل الخطأ وكذا اجتهاد غيره عندنا ويكون كظنه صدق الشهود فانه يكون مصيبا وان
كان الشاهد مزورا في الباطن فان قيل فان ساوى غيره في كونه مصيبا بكل حال فليجز لغيره ان يخالف
قياسه باجتهاد نفسه قلنا لو تعبد بذلك لجاز ولكن دل الدليل من الاجماع على تحريم مخالفة اجتهاده
كما دل على تحريم مخالفة اجتهاد الامة كافة وعلى تحريم مخالفة اجتهاد الامام الاعظم والحاكم لان صلاح
الخلق في اتباع رأي الامام والحاكم وكافة الامة فكذلك النبي ع ومن ذهب الى ان المصيب واحد يرجح
اجتهاده لكونه صلى الله عليه معصوما عن الخطأ دون غيره ومنهم من جوز عليه الخطأ ولكن قال لا يقر
عليه فان قيل كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده وذلك يناقض الاتباع وينفر عن الانقياد قلنا
اذا عرفهم على لسانه ان حكمهم اتباع ظنهم وان خالف ظن رسول الله صلى الله عليه كان اتباعه في
امتثال ما رسم لهم كما في القضاء بالشهود فانه لو قضى رسول الله صلى الله عليه بشهادة شخصين لم يعرف
فسقهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما واما التنفير فلا يحصل بل تكون مخالفته فيه كمخالفته
في الشفاعة وفي تأبير النخل ومصالح الدنيا فان قيل لو قاس فرعا على اصل فيجوز القياس على فرعه
ام لا فان قلتم لا فلم لانه صار منصوصا عليه من جهته وان قلتم نعم فكيف يجوز القياس على الفرع
قلنا يجوز القياس عليه وعلى كل فرع اجمعت الامة على الحاقه باصل لانه صار اصلا بالاجماع والنص
فلا ينظر الى مأخذهم كيف وما الحقه بعض العلماء فقد جوز بعضهم القياس عليه وان لم يؤخذ

فيه علة الاصل **اما الوقوع** فقد قال به قوم وانكره اخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الاصح فانه لم يثبت فيه
قاطع احتج القائلون به بانه صلى الله عليه وسلم عوتب في اسارى بدر وقيل ما كان لنبي ان يكون له
اسرى حتى يثخن في الارض وقال صلى الله عليه وسلم لو نزل عذاب ما نجا الا عمر لانه كان قد اشار بالقتل
فلو كان قد حكم بالنص لما عوتب قلنا لعله كان مخيرا بالنص بين اطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض
الاصحاب بتعيين الاطلاق على سبيل المنع من غيره فنزل العتاب مع الذين عينوا لا مع رسول الله
ولكن ورد بصيغة الجمع والمراد به اولئك خاصة احتجوا بانه لما قال صلى الله عليه لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها قال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر وقال صلى الله عليه في
الحج هو للابد ولو قلت نعم لوجب ونزل صلى الله عليه منزلا للحرب فقيل له ان كان بوحي فسمعا
وطاعة وان كان باجتهاد ورأي فهو منزل مكيدة فقال صلى الله عليه بل باجتهاد ورأي فرحل قلنا اما الاذخر
فلعله كان نزل الوحي بان لا يستثني الا عند قول العباس وكان جبرئيل حاضرا فاشار عليه بامضاء
قول العباس واما الحج فمعناه لو قلت نعم لما قلت الا عن وحي ولوجب لا محالة واما المنزل فذلك اجتهاد
في مصالح الدنيا وذلك جائز بلا خلاف وانما الخلاف في امور الدين احتج المنكرون لذلك بامور
احدها انه لو كان مامورا به لاجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحي الثاني انه لو كان مجتهدا لنقل ذلك
عنه واستفاض الثالثة كان ينبغي ان يختلف اجتهاده صلى الله عليه ويتغير فيتهم بسبب تغير الرأي
قلنا اما انتظار الوحي فلعله كان حيث لا ينفتح له اجتهاد او في حكم لا يدخله الاجتهاد او نهي عن
الاجتهاد فيه واما الاستفاضة والنقل فلعله لم يطلع الناس عليه وان كان متعبدا به او لعله كان
متعبدا بالاجتهاد ان لم ينزل نص وكان ينزل النص فيكون كمن تعبد بالزكاة والحج ان ملك النصاب
والراحلة فلم يملك فلا يدل على انه لم يكن متعبدا واما التهمة بسبب تغير الرأي فلا تعويل عليه فقد اتهم
في النسخ كما قال تع قالوا انما انت مفتر ولم يدل ذلك على استحالة النسخ كيف وقد يعكس هذا الكلام
بجنسه فقيل لو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين ولكان ثواب المجتهدين اجزل من ثوابه
وهذا ايضا فاسد لان ثواب تحمل الرسالة والاداء عن الله تع فوق كل ثواب فان قيل فهل يجوز ان
التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديرها بالاجتهاد قلنا لا يحيل العقل ذلك ولا يفضي الى محال
ومفسدة ولا يبعد في ان يجعل الله تع صلاح عباده فيما يؤدي اليه اجتهاد رسول الله صلى الله عليه
ولو كان الامر مبنيا على الصلاح ومنع القدرية هذا وقالوا ان وافق ظنه الصلاح في البعض فيمتنع
ان يوافق الجميع وهذا فاسد لانه لا يبعد ان يلقي الله تع في اجتهاد رسوله صلى الله عليه ما فيه
صلاح عباده هذا هو الجواز العقلي اما وقوعه فبعيد وان لم يكن محالا بل الظاهر ان ذلك كله
كان عن وحي صريح نص على التفصيل **النظر الثاني في احكام الاجتهاد** والنظر في حق المجتهد في

تأثيمه وتخطئته واصابته وتحريم التقليد عليه وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد ففيه احكام **الحكم الاول**
النظر في تأثيم المخطئ في الاجتهاد والاثم منتف عن كل من جمع صفات المجتهدين اذا تم الاجتهاد في محله فكل اجتهاد تام اذا
صدر من اهله وصادف محله فثمرته حق وصواب ولا اثم عن المجتهد منفي والذي نختاره ان الاثم والخطا متلازمان
فكل مخطئ اثم وكل اثم مخطئ ومن انتفى عنه الاثم انتفى عنه الخطا فلنقسم حكم الاثم اولا فنقول النظريات تنقسم
الى قطعية وظنية فلا اثم في الظنيات اذ لا خطا فيها والمخطئ في القطعيات اثم والقطعيات ثلثة اقسام
كلامية واصولية وفقهية اما الكلامية فنعني بها العقليات المحضة والحق فيها واحد ومن اخطا الحق
فهو اثم ويدخل فيه حدث العالم واثبات المحدث سبحانه وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل
صلوات الله عليهم وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الاعمال وارادة الكائنات وجميع ما الكلام
فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وحد الكلاميات المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته
بنظر العقل قبل ورود الشرع فهذه المسائل الحق فيها واحد ومن اخطاه فهو اثم فان اخطا فيما يرجع الى
الايمان بالله تع ورسوله صلى الله عليه فهو كافر وان اخطا فيما لا يرجع الى الايمان بالله تع ورسوله ولا يمنعه
من معرفة الله تع ومعرفة رسوله صلى الله عليه كما في مسألة الرؤية وخلق القران وارادة الكائنات وامثالها
فهو اثم من حيث انه عدل عن الحق وضال ومخطئ من حيث اخطا الحق المتعين ومبتدع من حيث قال قولا
مخالفا للمشهور بين السلف ولا يلزم الكفر اما الاصولية فنعني بها كون الاجماع حجة وكون القياس
وخبر الواحد حجة ومن جملته خلاف من جوز مخالفة الاجماع المنبرم قبل انقراض العصر وخلاف
الاجماع الحاصل عن اجتهاد ومنع المصير الى احد قولي الصحابة والتابعين بعد اتفاق الامة بعدهم
على القول الاخر ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحدا في الظنيات فان هذه مسائل ادلتها قطعية
والمخالف فيها اثم مخطئ وقد نبهنا على القطعيات والظنيات في ادراج الكلام في جملة الاصول اما
الفقهية فالقطعيات منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة
والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تع فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيه اثم ثم ينظر فان انكر
ما علم ضرورة من مقصود الشارع كانكار تحريم الخمر والسرقة او وجوب الصلوة والصوم فهو كافر
لان هذا الانكار لا يصدر الا عن مكذب بالشرع وان علم قطعا بطريق النظر لا بالضرورة ككون الاجماع
حجة وكون القياس وخبر الواحد حجة وكذلك الفقهيات المعلومة بالاجماع فهي قطعية فمنكرها
ليس بكافر لكنه اثم ومخطئ فان قيل كيف تضبطون بان وجوب الصلوة والصوم ضروري ولا يعرف ذلك
الا بتصديق الرسول صلى الله عليه وتصديق الرسول نظري قلنا نعني به ان ايجاب الشارع لا يعلم
تواترا او ضروريا اما ان ما اوجبه فهو واجب فذلك نظري نعرفه بالنظر في المعجزة الدالة على صدقه ومن ثبت
عنده صدقه فلا بد ان يعترف به فان انكره فكذلك لانه نسب الشارع صلى الله عليه وتكذيبه كافر فلذلك

كفر بابه اما ما علا هذا من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهي في محل الاجتهاد فليس فيها عند الله
حق معين ولا اثم على المجتهد اذا تم اجتهاده وكان من اهله فخرج من هذا ان الظنيات قسمان قطعية وظنية
فالمخطي في القطعيات اثم ولا اثم في الظنيات اصلا لا عند من قال المصيب واحد ولا عند من قال كل مجتهد
مصيب هذا هو مذهب الجماهير وقد ذهب بشر المريسي الى الحاق الفروع بالاصول وقال فيها حق
واحد متعين والمخطي اثم وقد ذهب الجاحظ والعنبري الى الحاق الاصول بالفروع فقال العنبري كل
مجتهد في الاصول ايضا مصيب فليس فيها حق متعين وقال الجاحظ فيها حق واحد متعين لكن المخطي
فيه معذور وغير اثم كما في الفروع فلنرسم على هولاء الثلثة ثلث مسايل مسئلة ذهب الجاحظ الى
ان مخالف ملة الاسلام من اليهود والنصارى والدهرية ان كان معاندا على خلاف اعتقاده فهو اثم وان
نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور وغير اثم وان لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور
وانما الاثم المعذب هو المعاند فقط لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهولاء قد عجزوا عن درك الحق
ولازموا عقايدهم خوفا من الله سبحانه اذ انسد عليهم طريق المعرفة وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلا
لو ورد الشرع به فهو جايز لورود التعبد بذلك لكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بادلة سمعية فانا
كما نعلم ان الرسول عم امر بالصلوة والزكوة ضرورة فنعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به
واتباعه وذمهم على اصرارهم على عقايدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله
ويعذبه ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما نقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين ابائهم تقليدا ولم
يعرفوا معجزة الرسول عم وصدقه والايات الدالة في القران على هذا لا تحصى كقوله تعالى ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وقوله تعالى ان هم الا يظنون
وقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء وقوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي شكا وعلى الجملة ذم الله المكذبين
لرسوله عم من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة واما قولهم انهم كيف كلفهم بما لا يطيقون
قلنا لا نعلم ضرورة انه كلفهم اما انهم يطيقون او لا يطيقون فلننظر فيه بل نعلم ان الله تعالى على انه اقدرهم عليه
بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المويدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول
وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل مسئلة ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري
الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفروع فنقول له ان اردت انهم لم يومروا الا بما هم عليه وهو
منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلا ولكنه باطل اجماعا وشرعا كما سبق رده على الجاحظ
وان عنيت به ان ما اعتقده فهو على ما اعتقده فنقول كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا واثبات
الصانع ونفيه حقا وتصديق الرسول عم وتكذيبه حقا واثبات الصانع وهذه الاوصاف ليست
وضعية كالاحكام الشرعية اذ يجوز ان يكون الشيء حراما على زيد حلالا لعمرو اذا وضع كذلك اما الامور

الذاتية

الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ فانه اقر بان المصيب
واحد ولكن جعل المخطي معذورا بل هو شر من مذهب السوفسطائية لانهم نفوا حقايق الاشيا وهذا
قد اثبت الحقايق ثم جعلها تابعة للاعتقادات فهو اذن لو ورد الشرع به لكان محالا بخلاف مذهب
الجاحظ وقد استشنع اخوانه من المعتزلة هذا المذهب منه وانكروه واولوه وقالوا اراد به اختلاف
المسلمين في المسايل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسئلة الروية وخلق الاعمال وخلق القران وارادة
الكاينات لان الايات والاخبار فيها متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى
ما راه اوفق لكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه والاليق بعظمة الله تعالى واثبات دينه فكانوا فيه
مصيبين ومعذورين فنقول ان زعم انهم مصيبون فيها فهذا محال عقلا لان هذه امور ذاتية لا
تختلف بالاضافة بخلاف التكليف فلا يمكن ان يكون القران قديما ومخلوقا ايضا بل احدهما والروية محالا
وممكنا ايضا والمعاصي بارادة الله تعالى وخارجة عن ارادته او يكون القران مخلوقا في حق زيد وقديما
في حق عمرو بخلاف الحلال والحرام فان ذلك لا يرجع الى اوصاف الذوات وان اراد ان المصيب واحد
لكن المخطي معذور وغير اثم فهذا ليس بمحال عقلا لكنه باطل بدليل الشرع واتفاق سلف الامة على ذم
المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين
في مسايل الفرايض وفروع الفقه فاذن من حيث الشرع دليل قاطع وتحقيقه ان اعتقاد الشيء على
خلاف ما هو به جهل والجهل بالله تعالى حرام مذموم والجهل بجواز روية الله تعالى وقدم كلامه الذي هو صفته
وشمول ارادته المعاصي وشمول قدرته في التعلق بجميع الحوادث كل ذلك جهل بالله تعالى وجهل بدين الله
سبحانه فينبغي ان يكون حراما ومهما كان الحق في نفسه واحدا متعينا كان احدهما معتقدا للشيء
على خلاف ما هو به فيكون جاهلا فان قيل فليبطل هذا بالجهل في المسايل الفقهية وبالجهل في
الامور الدنيوية كالجهل اذا اعتقد ان الامير في الدار وليس فيها وان المسافة بين مكة والمدينة
اقل او اكثر مما هي عليه قلنا اما الفقهيات فلا يتصور الجهل فيها اذ ليس فيها حق متعين واما
الدنيويات فلا ثواب في معرفتها ولا عقاب على الجهل فيها اما معرفة الله تعالى ففيها ثواب وفي الجهل
بها عقاب والمستند فيه الاجماع دون دليل العقل والا فدليل العقل لا يحيل حط المأثم من
الجاهل بالله تعالى فضلا عن الجاهل بصفاته وافعاله فان قيل انما ياثم بالجهل بما يعتقد فيه على
العلم ويظهر عليه الدليل والادلة غامضة والشبهات في هذه المسايل متعارضة قلنا وكذلك
في مسئلة حدث العالم واثبات النبوة وتمييز المعجزة من السحر ففيها ادلة غامضة لكنه لم يتفق
الغرض الحق لا يمكن فيه تمييز الشبهة من الدليل فكذلك الحق في هذه المسايل عندنا ادلة قاطعة على الحق
ولو تصور مسئلة لا دليل عليها لكنه لا نسلم انه لا تكليف على الخلق فيها مسئلة ذهب بشر المريسي

لان الاثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع بل فيها حق متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم كما في العقليات
لكن المخطئ قد يكفر كما في اصل الالاهية والنبوة وقد يفسق كما في مسئلة الرؤية وخلق القرآن ونظايرهما
وقد يقتصر على مجرد التاثيم كما في الفقهيات وتابعه على هذا ابن القاسم ابن علية وابو بكر الاصم ونفاه
جميع نفاة القياس ومنهم الامامية فقالوا لا اعمال للظن في الاحكام لكن العقل قاض بالنفي الاصلي في
جميع الاحكام الا ما استثناه دليل سمعي قاطع فما اثبته قاطع سمعي فهو ثابت بدليل قاطع وما لا فهو باق
على النفي الاصلي قطعا فلا اعمال للظن وانما استقام هذا لهم لانكارهم القياس وخبر الواحد وربما انكروا الصيغ
للحكم بالعموم والفحوى ليستقيم هذا المذهب وما ذكره هو اللازم على من يقول المصيب واحد ويلزم عليه
منع المقلد من استفتاء المخالفين وقد ركب بعض المعتزلة البغداديين راسه في الوفا بهذا المذهب
فقال يجب على العامي النظر وطلب الدليل وقال بعضهم يقلد العالم فان اصاب المقلد ام اخطا ويدل على فساد
هذا المذهب دليلان الاول ما سنذكره في تصويب المجتهدين من ان هذه المسايل ليس فيها دليل
قاطع ولا فيها حكم معين فالادلة الظنية لا تدل لذاتها وتختلف بالاضافة فتكليف الاصابة لما لم
ينصب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق واذا بطل الايجاب بطل التاثيم فانتفاء الدليل القاطع
ينتج نفي التكليف ونفي التكليف ينتج نفي الماثم ولذلك نستدل تارة بنفي الاثم على نفي التكليف كما نستدل
في مسئلة التصويب ونستدل في هذه المسئلة بانتفاء التكليف على انتفاء الاثم فان النتيجة تدل
على المنتج كما يدل المنتج على النتيجة الدليل الثاني اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك النكير على
المختلفين في الجد والاخوة ومسئلة العول ومسئلة الحرام وساير ما اختلفوا فيه من الفرايض
وغيرها وكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين لا يعترض بعضهم على بعض ولا يمنعه من فتوى
العامة ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم باجتهاده وهذا متواتر تواترا لا شك فيه
وقد بالغوا في تخطية الخوارج ومانعي الزكوة ومن نصب اماما من غير قريش او ادعى نصب امام معين
بل لو انكر منكر وجوب الصلوة والصوم وتحريم الزنا والسرقة لبالغوا في التاثيم والتشديد لان فيها
ادلة قطعية فلو كانت ساير المجتهدات كذلك لاثموا وانكروا فان قيل لعلهم اثموا ولم ينقل الينا
او اضمروا التاثيم ولم يظهروه خوفا من الفتنة والهرج قلنا العادة تحيل اندراس التاثيم والانكار
مع كثرة الاختلاف والوقايع بل لو وقع لتوفرت الدواعي على النقل كما نقلوا الانكار على مانعي الزكوة
ومن استباح الدار وعلى الخوارج في تكفير عثمن وعلي رضي الله عنهما وعلى قاتل عثمن ولو جاز ان
يتوهم اندراس مثل هذا لجاز ان يدعى ان بعضهم نقض حكم بعض وانهم تشككوا في المجتهدات ومنعوا
العوام من التقليد للمخالفين او للعمل او اوجبوا على العوام النظر او اتباع امام معين معصوم
ثم نقول تواتر الينا تعظيم بعضهم بعضا مع كثرة الاختلاف وكان توقيرهم وتسليمهم للمجتهد العمل

باجتهاده

باجتهاده وتقريره عليه اعظم من التوقير والمجاملة والتسليم في زماننا من علمائنا ولو اعتقد بعضهم في بعض
العصية والتاثيم بالاختلاف لتهاجروا وتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم واما السكوت
عن التاثيم للفتنة فمحال فانهم حيث اعتقدوا ذلك لم يأخذهم لومة لائم ولا منعهم خوف الفتنة وهيجان
القتال حتى جرى في قتال مانعي الزكوة وفي واقعة عثمن وعلي والخوارج ما جرى فهذا توهم محال فان قيل فقد
نقل الانكار والتشديد والتاثيم حتى قال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا
ولا يجعل ابا الاب ابا وقال من شاء باهلته ان الله لم يجعل في المال النصف والثلثين وقالت عايشة
اخبروا زيد بن ارقم انه قد احبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا ما تواتر الينا من تعظيم بعضهم
بعضا وتسليمهم لكل مجتهد ان يحكم ويفتي ولكل عامي ان يقلد من شاء اجلى واوضح والمشترك فيه فلا نعارضه
اخبار احاد لا يوثق بها ثم نقول من ظن بمخالفه انه خالف دليلا قطعيا فعليه التاثيم والانكار وانما
نقل هذا في مسايل معدودة ظن اصحابها ان ادلتها قاطعة فظن ابن عباس ان الحساب مقطوع به
فلا يكون في المال نصف وثلثان وظنت عايشة ان حسم الذرايع مقطوع به فمنعت مسئلة العينة
وقد اخطات في هذا الظن فهذه المسايل ايضا ظنية ولا عصمة لهم عن مثل هذا الغلط اما جملة الصحابة
رضي الله عنهم عن العصيان بتعظيم المخالفين وترك تاثيمهم لو اثموا واجب **الحكم الثاني الاجتهاد**
التصويب والتخطية وقد اختلف الناس فيه واختلفت الرواية عن الشافعي وابي حنيفه وبالجملة
فقد ذهب قوم الى ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وقال قوم المصيب واحد واختلف الفريقان
جميعا في انه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تع هو مطلوب المجتهد فالذي ذهب اليه محققو
المصوبة انه ليس في الواقعة حكم معين لله تع يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تع على كل مجتهد
ما غلب على ظنه وهو المختار واليه ذهب القاضي وذهب قوم من المصوبة الى ان فيه حكما معينا يتوجه
اليه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان اخطأ
ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه ادى ما كلف فاصاب ما عليه واما القايلون بان
المصيب واحد فاتفقوا على ان فيه حكما معينا لله تع لكن اختلفوا في ان عليه دليلا ام لا فقال
قوم لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن
خاب منه اجر واحد لاجل سعيه وطلبه والذين ذهبوا الى ان عليه دليلا اختلفوا في ان دليله
قاطع او ظني فقال قوم هو قاطع لكن الاثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه ومن هذا اعتقاد
بشر المريسي في تمام القياس فقال ان كان الدليل قطعيا اثم المخطئ كما في ساير القطعيات وهذا
تمام الوفا بمذهب من قال المصيب واحد ثم الذين ذهبوا الى ان عليه دليلا ظنيا اختلفوا
في ان المجتهد هل امر باصابة ذلك الدليل فقال قوم لم يكلف المجتهد اصابته لخفائه وغموضه فلذلك

كان معذورا وماجورا وقال قوم امر بطلبه واذا اخطا لم يكن ماجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا فهذا
تفصيل المذاهب والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطي المخالف فيه ان كل مجتهد في الظنيات مصيب
وانه ليس فيها حكم معين لله تعالى وسنكشف الغطا بفرض الكلام في طرفين الطرف الاول مسئلة فيها
نص للشارع وقد اخطا المجتهد النص فنقول ان كان النص مقدورا على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه
فقصر ولم يطلبه فهو اثم وعاص بسبب تقصيره لانه كلف الطلب المقدور عليه فتركه عصيانا فاثم
واخطا حكم الله تعالى عليه اما اذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة
وتاخير المبلغ فالنص قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فقد يسمى مخطيا مجازا على معنى انه اخطا ما لو بلغه
لصار حكما في حقه ولكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه وليس مخطيا حقيقة ودليل ذلك انه
لو صلى رسول الله صلى الله عليه الى بيت المقدس بعد ان امر الله تعالى جبريل عليه السلام ان ينزل
على محمد صلى الله عليه ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون رسول الله صم مخطيا لان [illegible]
خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه فلا يكون تحويل القبلة حكما في حقه قبل نزول جبريل
فلا يكون مخطيا في صلاته فلو نزل واخبره واهل مسجد قبا يصلون الى بيت المقدس وبعد لم
يخرج اليهم رسول الله صم ولا منادي من جهته فليسوا مخطيين اذ ذلك ليس حكما في حقهم قبل بلوغه
فلو بلغ ذلك ابا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر اليهم فليسوا
مخطيين لانهم ليسوا مقصرين وكذلك نقل عن عبد الله بن عمر انا كنا نخابر اربعين سنة حتى روى
لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة فلم يكن الخطا منهم قبل البلوغ لان الراوي غاب عنهم او قصر الراوي
في الرواية فاذا ثبت هذا في مسئلة فيها نص فالمسئلة التي لا نص فيها كيف يتصور الخطا فيها فان قيل
فرضتم المسئلة حيث لا دليل على الحكم المنصوص وعن تخطيته اذا كان عليه دليل ووجب عليه
طلبه فلم يعثر عليه قلنا عليه دليل قاطع او دليل ظني فان كان عليه دليل قاطع فهو قادر عليه
فلم يعثر عليه فهو اثم عاص ووجب تاثيمه وحيث خطيته كانت المسئلة فقهية او اصولية او
كلامية وانما كلامنا في مسايل ليس عليها دليل قاطع فان زعمتم ان المسايل الفقهية كلها قطعية
كما ذهب اليه بشر فنحن نعلم بالضرورة انه ليس في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة الحرام دليل
قاطع ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة غيره ولشدد الانكار عليهم فان الدليل
القاطع في مثل هذه المسايل نص صريح او ما في معنى المنصوص على وجه يقطع به ولا يتطرق الشك
اليه والتنبيه على ذلك سهل افيقولون لم يعثر عليه جميع الصحابة فاخطا اهل الاجماع الحق او
عرفه بعضهم وكتمه او اظهره فلم يفهمه الاخرون او فهموه فعاندوا الحق وخالفوا النص الصريح
وما يجري مجراه وجميع هذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها ومن نظر في المسايل الفقهية التي لا نص

فيها

فيها علم ضرورة استحالة دليل قاطع فيها واذا انتفى الدليل فتكليف الاصابة من غير دليل تكليف محال واذا
انتفى التكليف انتفى الخطا فان قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن اخطا الدليل الظني فقد اخطا قلنا الامارات
الظنية ليست ادلة لاعيانها بل يختلف ذلك بالاضافات فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيد
الظن لعمرو مع احاطته به وربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة
في مسئلة واحدة دليلان متعارضان كل واحد منهما لو انفرد لافاد الظن ولا يتصور في الادلة القطعية تعارض
وبيانه ان ابا بكر رضي الله عنه راى التسوية في العطا اذ قال الدنيا بلاغ وانما عملوا لله واجورهم على الله
حيث قال له عمر رضي الله عنه كيف تسوي بين الفاضل والمفضول وراى عمر رضي الله عنه التفاوت ليكون
ذلك ترغيبا في طلب الفضايل ولان اصل الاسلام وان كان لله عز وجل ويوجب الاستحقاق فيجوز ان تكون
زيادة قدم ومقام في الاسلام زيادة في وجه الاستحقاق والمعنى الذي ذكره ابو بكر رضي الله عنه فهمه
عمر ولم يعتد في حقه غلبة الظن وما راعاه عمر فهمه ابو بكر وما مال ظنه اليه وذلك لاختلاف احوالهما
في خلق خلقته اي بكر فغلب التاله عليه وتجرد النظر الى الاخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه ابو بكر
ولم ينقدح في نفسه الا ذاك ومن خلق خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات الى السياسة
ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد وان تميل نفسه الى ما مال اليه
مع احاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه ولكن اختلاف الاحوال والاخلاق والممارسات يوجب
اختلاف الظنون فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه انواعا من الادلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك
طبع من مارس الفقه وكذلك من مارس الوعظ صار مائلا الى جنس ذلك الكلام بل يختلف باختلاف
الاخلاق فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه الى كل ما فيه سياسة وانتقام ومن لان قلبه ورق
طبعه نفر عن ذلك ومال الى ما فيه الرفق والمساهلة والامارات [illegible]
كما يحرك المقناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فانه موجب لذاته فمن سلم المقدمتين
على الشكل الذي ذكرناه في مدارك العقول يوجب التصديق بالنتيجة ضرورة فاذن لا دليل في
الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلا فهو على سبيل التجوز بالاضافة الى من مالت نفسه اليه فمن
اصل الخطا في هذه المسئلة اقامة الفقهاء الادلة الظنية وزنا حتى ظنوا انها ادلة في انفسها
لا بالاضافة وهو خطا محض ويدل على بطلانه البراهين القاطعة فان قيل بم تنكرون على من يقول
فيه ادلة قاطعة وانما لم ياثم المخطي لغموض الدليل قلنا الشي ينقسم الى معجوز عنه ممتنع والى مقدور عليه
بيسر والى مقدور عليه على عسر فان كان درك الحق المتعين معجوزا عنه ممتنعا فالتكليف به محال
وان كان مقدورا عليه بيسر فتاركه ينبغي ان ياثم قطعا لانه ترك ما قدر عليه وقد امر به وان كان مقدورا عليه
على عسر فلا يخلو اما ان صار العسر سببا للرخصة وحط التكليف كاتمام الصلاة في السفر او

بقي

التكليف مع العسر فان بقي التكليف مع العسر فتاركه مع القدرة اثم كالصبر على قتال الكفار تضاعف
عدده فانه شديد جدا وعسير لكن يعصي اذا تركه لان التكليف لم يزل بهذا العسر وكذلك صبر المراة
على الضرات وحسن التبعل فان ذلك جهاد شديد مع النفس لكنها تاثم بتركه مع ضعفها وعجزها
وكذلك التمييز بين الدليل والشبهة في مسئلة حدث العالم ودلالة المعجزة وتمييزها عن السحر في غاية
الغموض ومن اخطا فيه اثم بل كفر واستحق التخليد في النار فكذلك الحق في المسائل الفقهية مع الغموض ان
امر به فالمخطي فيه اثم وان لم يؤمر باصابة الحق بل بحسب غلبة الظن فقد ادى ما كلف واصاب ما هو
في حقه ولم يخطئ ما ليس حكما في حقه بل هو بصدد ان يصير حكما لو خوطب به او نصب على معرفته دليل
قاطع فاذن الحاصل ان الاصابة مح او ممكن ولا تكليف بالمح ومن امر بممكن فتركه عصى واثم وح ان يقال
هو مامور به لكن ان خالف لم يعص ولم ياثم وكان معذورا لان هذا يناقض حد الامر والايجاب اذ حد
الواجب ما يتعرض تاركه للعقاب واللوم وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف ويرد
النزاع الى عبارة وهو ان ما ليس حكما في حقه فلا خطا فيه وهذا مسلم ولكنه نوع مجاز كتخطية المصلي
الى بيت المقدس قبل بلوغ الخبر فان هذا المجاز ايضا انما يتطرق في حكم نزل من السماء ونطق به
الرسول كما في تحويل القبلة ومسئلة المخابرة اما سائر المجتهدات التي لا يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياسا
واجتهادا فليس فيها حكم معين اذ الحكم مسموع او مدلول عليه بدليل قاطع وما ليس فيها خطاب
نطق فلا حكم فيها اصلا الا ما غلب على ظن المجتهد وسنفرد لهذا مسئلة ونبين انه ليس في المسئلة
اشبه عند الله تع ولنذكر الان شبه المخالفين وهي اربع الشبهة الاولى قولهم هذا المذهب في نفسه
مح لانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين وهو ان يكون قليل النبيذ مثلا حلالا حراما والنكاح بلا ولي
صحيحا وباطلا والمسلم اذا قتل ذميا مهدرا ومعصوما اذ ليس في المسئلة حكم معين وكل واحد من المجتهدين
مصيب فاذن الشيء ونقيضه حق وصواب وقد نبه بعضهم بهذا الدليل حتى قال هذا مذهب اوله سفسطة
واخره زندقة لانه في الابتدا يجعل الشيء ونقيضه حقا وبالاخرة يرفع الحجر ويخير المجتهد بين النقيضين
عند تعارض الدليلين ويخير المستفتي ليقلد من شاء وينتقي من المذاهب اطيبها عنده والجواب ان هذا
كلام فقيه سليم القلب جاهل بالاصول وبحد النقيضين وحقيقة الحكم فظن ان الحل والحرمة وصف
للاعيان فيقول يستحيل ان يكون النبيذ حلالا حراما كما يستحيل ان يكون قديما وحادثا وليس كذلك بل
ان الحكم خطاب ولا يتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين ولا تناقض في ان يحل لزيد ما يحرم على عمرو
كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الاجنبي والميتة تحل للمضطر دون المختار والصلوة تجب على الطاهر
وتحرم على الحائض وانما التناقض ان يجتمع التحريم والتحليل في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد
من وجه واحد فاذا تطرق التعدد والانفصال الى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض حتى نقول

الصلوة في الدار المغصوبة حرام قربة في حالة واحدة لشخص واحد لكن من وجه دون وجه فاذن
اختلاف الاحوال ينفي التناقض ولا فرق بين ان يكون اختلاف الاحوال بالطهر والحيض والسفر والحضر
او بالعلم والجهل وغلبة الظن فالصلوة حرام على المحدث اذا علم حدثه واجبة عليه اذا جهل كونه
محدثا ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة ويحرم على من يغلب على ظنه الهلاك
فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل على الجسور لاختلاف
حالهما وكذلك لو صرح الشارع وقال من غلب على ظنه ان النبيذ بالخمر اشبه فقد حرمته عليه ومن
غلب على ظنه انه بالمباحات اشبه فقد حللته له لم يتناقض فتصريح مذهبنا لو نطق به الشرع لم يكن محالا
ومذهب الخصم لو صرح به لكان محالا وهو ان يقول كلفتك العثور على ما لا دليل عليه او نقول
كلفتك العثور على ما عليه دليل لكن لو تركته مع القدرة لا تاثم فيكون الاول محالا من جهة تكليف
ما لا يطاق والثاني محالا من جهة تناقض حد الامر اذ حد الامر ما يعصي تاركه والجواب الثاني
هو انا نقول لو سلمنا ان الحل والحرمة وصف للاعيان فلم يتناقض ان يكون من الاوصاف
الاضافية ولا يتناقض ان يكون الشخص الواحد ابنا وابا ولكن لشخصين وان يكون الشيء مجهولا
ومعلوما لكن لاثنين وكون المراة حلالا وحراما لرجلين كالمنكوحة حرام للاجنبي حلال للزوج
والميتة حرام على المختار حلال للمضطر الجواب الثالث هو ان التناقض بما ركبه الخصم فانه لا يتفق
كل [illegible] ان كل مجتهد يجب عليه ان يعمل بما ادى اليه اجتهاده ويعصي بتركه
فالمجتهدان في القبلة يجب على احدهما استقبال جهة ويحرم على الاخر استقبالها فان المصيب
لا يتميز عن المخطي فيجب على كل واحد العمل بنقيض ما يعمل به الاخر الشبهة الثانية قولهم ان
سلمنا ان هذا المذهب ليس بمح في نفسه لو صرح الشرع به فهو يؤدي الى المح في بعض الصور وما
يؤدي الى المح فهو مح فاداؤه الى المح في حق المجتهد بان يتقاوم عنده الدليلان فيخير عندكم بين
الشيء ونقيضه في حالة واحدة واما في حق صاحب الواقعة فاذا نكح مجتهد مجتهدة ثم قال لها انت
باين وراجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والمراة حنفية ترى الكنايات قاطعة للرجعة فتسلط
الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها منع ما يتسلط الزوج عليه بعينه وكذلك اذا نكحت بغير ولي
ثم نكحها اخر بولي فان كان كل مذهب حقا فالمراة حلال للزوجين وهذا محال ويمكن ان يستعمل
هذا في نصرة الشبهة الاولى والاعتراض بما ذكرناه من دفع التناقض برده الى شخصين وقد تكلف
تقريره في حق شخص واحد والجواب من اوجه وحاصله انه لا اشكال في هذه المسائل كلها
وما فيها من اشكال فينقلب عليهم ولا يختص اشكاله بهذا المذهب اما المجتهد اذا تعارض عنده دليلان
قلنا فيه رايان احدهما وهو الذي نصره في هذه المسئلة انه يتوقف ويطلب الدليل من موضع

اخر لانه مامور باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فانه وان كان احدهما حقا عندكم فقد
تعذر عليه الوصول اليه وهذا يقطع مادة الاشكال على راي فنقول يتخير فيعمل باي دليل شاء وسنفرد
هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها اما الثانية فنقول فيها انهم قولهم فان المصيب ان كان واحدا عندهم
فلا يتميز عن المخطئ ويجب على المخطئ في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه مخطئا اذ لا يتميز عن صاحبه فقد
اوجبوا عليها المنع واباحوا للزوج الطلب فقد ركبوا المحال ان كان هذا محالا فسيقولون انه ليس بمحال
وهو جوابنا الثاني ووجهه ان ايجاب المنع عليها لا يناقض اباحة الطلب للزوج ولا الاجابة بل للسيد
ان يقول لاحد عبديه اوجبت عليك سلب ثوب العبد الاخر ويقول للعبد الاخر اوجبت عليك دفعه ومنعه
ويقول لهذا ان لم تسلب عاقبتك ويقول للاخر ان لم تحفظ عاقبتك وكذلك يجب على ولي الطفل ان
يطلب غرامة مال الطفل اذا اخبره عدلان بانه اتلفه طفل اخر ويجب على ولي الطفل المنسوب اليه
الاتلاف اذا علم صدق الاتلاف من غير الطفل وعلم كذب الشاهدين ان يمنع ويدفع فيجب الطلب على
احدهما والدفع على الاخر مواخذة لكل واحد بموجب اعتقاده نعم هذا السؤال يحسن من منكري الاجتهاد
من التعليمية وغيرهم اذ يقولون اصل الاجتهاد باطل لادائه الى هذا النوع من التناقض وجوابه
ما ذكرناه ونقابله انهم على مذهبهم لا يجدون عنه محيصا فنقول ان انكرت الظنون لم تنكر القواطع
فلو اضطر شخصان الى ميتة من الميتة لا يبقى الا برمق احدهما ولو قسماه او تركاه لماتا ولو اخذه احدهما
هلك الاخر ولو كلفه عليه ما اهلك نفسه فماذا يجب عليه وكيف ما قال فهو متناقض ولا مخلص فان
اوجب على كل واحد ان ياخذه فقد اوجب الاخذ على هذا والدفع على ذاك وان اوجب عليهما الترك فقد
اوجب هلاكهما جميعا وان خص احدهما بالاخذ فهو تحكم وان قال يتخير كل واحد منهما بين الاخذ و
الترك فقد سلط هذا على الاخذ وذلك على الدفع فان احدهما لو اختار الاخذ واختار الاخر الدفع
والاخذ انهم جاز وهو متناقض بزعمهم فماذا يقول والمختار عندنا في هذه الصورة التخيير لكل واحد منهما
انما يجب الاخذ اذا لم يهلك غيره وانما يجب الترك ولا ايثار اذا لم يهلك نفسه فاذا تعارضا تخير او
يحتمل ان يقرع بينهما كشخصين متعارضين واما المسألة الثانية اذا انتصب للخصام بين الزوجين
احتمل وجهين احدهما ان يقول يلزمهما الرفع الى حاكم البلد فان قضى بثبوت الزوجية لزمهما تقليد
اجتهاد الحاكم على اجتهاد نفسهما وحل لها مخالفة اجتهاد نفسها اذا اجتهاد الحاكم اولى من اجتهادها
لضرورة دفع الخصومات فان عجزا عن حاكم فعليهما التحكيم ما لم يقض بينهما فان لم تفعلا الا غلب وعصيا
وكل ذلك احتمالات فقهية ويحتمل ان يتركا متنازعين ولا يبالى بتنازعهما فانه تكليف بنقيضين
في حق شخصين فلا يتناقض واما الثالثة وهي ان ينكح بولي من نكحت بغير ولي فنقول ان كان
النكاح بلا ولي صدر من حنفي يعتقد ذلك فقد صح النكاح في حقه والنكاح الثاني باطل قطعا

لانها

لانها صارت زوجة للاول فان كان الحنفي مقلدا باجتهاد نفسه او اتصل به قضاء حنفي فذاك اكد
وان كان مقلدا فقد صح ايضا في حقه فان صدر العقد من شفعوي على خلاف معتقده احتمل امرين
احدهما ان يقطع ببطلانه فانا انما نجعله حقا اذا صدر من معتقده عن تقليد او اجتهاد حتى كان
اثم ولا يعصي وهذا قد عصى فهو مخطئ ويحتمل ان يقال هو باطل ما لم ينقض حاكم ببطلانه لا يحل لغيره
لانه نكاح بصدد ان يقضي به حنفي فيحسم سبيل نقضه فلا ينعقد نكاح اخر قبل نقضه وقد اختلفوا
في ان الحنفي لو قضى لشفعوي بشفعة الجار او بصحة النكاح بلا ولي فهل ينفذ قضاؤه في الاحلال
باطنا فقال ابو حنيفة وجعل القضاء بشهادة الزور سببا باطنا فيما للقاضي فيه ولاية الفسخ
والعقد وقال قوم فقالوا لا يحل القضاء شيئا بل يبقى على ما كان وان كان قضاء في محل الاجتهاد
وقال قوم يؤثر في محل الاجتهاد ويغير الحكم باطنا ولا يؤثر حيث قاله ابو حنيفة وهذه احتمالات
فقهية لا يستحيل شيء منها فنختار منها ما نشاء فلا تناقض ولا يلزمنا في الاصول تصحيح واحد من
هذه الاختيارات الفقهية وانما الظنيات محتملة كل مجتهد فيها انهم مصيب **الشبهة الثالثة**
تمسكهم بطريق الدلالة بقولهم لو صح ما ذكرتم لجاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة والاناء
اذا اختلف اجتهادهما ان يقتدي بالاخر لان صلاة كل واحد منهما صحيحة فلم لا يقتدي بمن صحت
صلاته وكذلك ينبغي ان يصح اقتداء الشفعوي بحنفي ترك الفاتحة وصلاة الحنفي انهم صحيحة
لان مبناها على الاجتهاد فلما اتفقت الامة على فساد هذا الاقتداء دل ان الحق واحد والجواب ان الاتفاق
في هذا غير مسلم فمن العلماء من جوز الاقتداء مع اختلاف المذاهب وهو متجه لان كل مصل يصلي
لنفسه ولا يجب الا الاقتداء بمن هو في صلاة وصلاة الامام غير مقطوع ببطلانها فكيف يمتنع الاقتداء
ولو بان كون الامام جنبا ربما لم يجب قضاء الصلاة وان سلمنا فنقول انما يجوز الاقتداء بمن صحت
صلاته في حق المقتدي وللمقتدي ان يقول صلاة الامام صحيحة في حقه لانها على وفق اعتقاده
وفاسدة في حقي لانها على خلاف اعتقادي فيظهر اثر صحتها في كل ما يخص المجتهد اما ما يتعلق بالغير فيه
فينزل منزلة الباطل والاقتداء متعلق بالمقتدي فصلاته لا يصح لعدم من يعتقد فسادها في
حق نفسه وان كان يعتقد صحتها في حق غيره والدليل عليه ان الامام وان صلى بغير طهارة فيحتمل
صلاته الصحيحة بالاتفاق اذا الشافعي لا يقطع بخطائه فلم نسد الاقتداء به بجواز صحة صلاته وتجويز
بطلانها وكل امام فيحتمل ان يكون صلاته فاسدة بحدث او نجاسة لم يعرفها المقتدي ولا تبطل صلاته
بالاحتمال فلا سبيله الا انها باطلة في اعتقاده بموجب اجتهاده ونحن نقول هي باطلة بموجب اجتهاده
ونحن نقول هي باطلة بموجب اجتهاده في حقه لا في حق امامه وبطلانها في حقه كاف لبطلان اقتدائه
الشبهة الرابعة قولهم لو صح تصويب المجتهدين فينبغي ان يطوى بساط المناظرات في الفروع

لان مقصود المناظرات دعوة الخصم الى الانتقال عن مذهبه فلم يدعوه الى الانتقال عن مذهبه بل ينبغي ان يقال اما المتفقه
فرحق ملازمة فانه لا فضل لمذهبي على مذهبك فالمناظرة اما واجبة او ندب او مفيدة ولا يبقى شيء من ذلك
وجه مع التصويب والجواب انا لا ننكر ان جماعة من ضعفة الفقها يتناظرون لدعوة الخصم الى الانتقال الظنهم
ان المصيب احد لاعتقادهم في نفسهم انهم المصيبون وان خصمهم مخطئ على التعيين اما المحصلون ولا سيما
في الفروع كذلك لكن يعتقدون وجوب المناظرة لغرضين واستحبابها لستة اغراض اما الوجوب ففي
موضعين احدهما انه يجوز ان يكون في المسئلة دليل قاطع من نص او ما في معنى النص او دليل قاطع فيما
يتنازع فيه في تحقيق مناط الحكم ولو عثر عليه لامتنع الظن والاجتهاد فعليه المباحثة والمناظرة حتى
ينكشف انتفاء القاطع الذي ياثم ويعصي بالغفلة عنه الثاني ان يتعارض عنده دليلان ويعسر عليه
الترجيح فيستعين بالمباحثة على طلب الترجيح فانا وان قلنا على راي انه يتخير فانما يتخير اذا حصل الياس
عن طلب الترجيح وانما يحصل الياس بكثرة المباحثة واما الندب ففي مواضع الاول ان يعتقد فيه انه
معاند فيما يقوله غير معتقد له وانما يخالف حسدا او عنادا او تكبرا فيما ظهر ليزيل عن نفسه معصية سوء
الظن ويتبين انه يقوله عن اعتقاد واجتهاد الثاني ان ينسب الى الخطاء وانه قد خالف دليلا قاطعا
فيعلم جهلهم فيما ظن لنزيل عنهم الجهل كما ازال في الاول معصية التهمة الثالث ان ينبه الخصم على طريقه
في الاجتهاد حتى اذا فسد ما عنده وتغير فيه ظنه الرابع ان يعتقد ان مذهبه اثقل واشق وهو لذلك
افضل واجزل ثوابا فيسعى في استجرار الخصم من الفاضل الى الافضل ومن الحق الى الاحق الخامس
ان يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد ويذلل لهم مسلكه ويحرك دواعيهم الى نيل رتبة الاجتهاد
ويهديهم الى طريقه فيكون كالمعاونة على الطاعات والترغيب في القربات السادس وهو الاهم ان
يستفيد هو وخصمه بدليل طرق النظر في تحقيق الدليل حتى يترقى من الظنيات الى ما الحق فيه
واحد من الاصول والكلام فيحصل من المناظرة نوع من الارتياض وتشحيذ الخاطر وتقوية المنة في طلب
الحقايق ليترقى به الى نظر هو فرض عينه ان لم يكن في البلد من يقوم به او كان قد وقع له شك في
اصل من الاصول او الى ما هو فرض على الكفاية اذ لا بد في كل بلد من عالم على يكشف معضلات اصول
الدين وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب متعين ان لم يكن اليه طريق سواه وان كان اليه
طريق سواه فيكون هو احد خصال الواجب فهذا في بعض الصور يلحق بالمناظرة الواجبة هذه فوايد
مناظرة المحصلين دون الضعفة المغترين حين يطلبون من الخصم الانتقال ويعتقدون انه يجب على
خصمهم العمل بما يجب على ظنه وانه لو وافقه على خلاف نفسه عصى واثم وهل في عالم الله تع شاقي
اظهر منه فهذه شبههم العقلية اما النقلية فخمس الاولى تمسكهم بقوله تع وداود وسليمن اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمن وكلا اتينا حكما وعلما

وهذا

وهذا يدل على اختصاص سليمن بدرك الحق وان الحق واحد والجواب من ثلثة اوجه الاول انه من اين
صح انهما حكما بالاجتهاد ومن العلماء من منع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منعه سمعا ومن اجاز احال
الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطاء الى داود عليه السلم ومن ابن علم انه قال ما قال عن اجتهاد الثاني ان الاية على نقيض
مذهبهم ادل لانه قال وكلا اتينا حكما وعلما والباطل والخطا يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلما ومن قضى بخلاف
حكم الله تع وانه للحكم والعلم الذي اتاه الله تع لا سيما في معرض المدح والثنا فان قيل فما معنى قوله تع ففهمناها
سليمن قلنا الاية لا تعرضنا ذكر ذلك بعد ان ابطلنا نسبة الخطا الى داود عليه السلم الجواب الثالث وهو الذي
انه يحتمل ان يكونا ماذونين لهما في الحكم باجتهادهما فحكما وهما محقان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمن
عليه السلم فصار ذلك حقا متعينا بنزول الوحي ونسب الى سليمن لنزول الوحي عليه وعلى وفق اجتهاده او يجوز
ان يكون نزل الوحي على سليمن على نبينا وعليه السلم بخلافهما لكن لنزوله على سليمن اضيف اليه ويتعين
تنزيله ذلك على الحق اذ نقل المفسرون ان سليمن عليه السلم حكم بان يسلم الماشية الى صاحب الزرع حتى
ينتفع بدرها ونسلها وصوفها حولا كاملا وهذا انما يكون عدلا وحقا اذا علم ان الحاصل منه في جميع السنة
يساوي ما فات على صاحب الزرع وذلك يدركه علام الغيوب ولا يعرف بالاجتهاد الشبهة الثانية
قوله سبحانه وتع لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فدل
ان في محل النظر حقا متعينا يدركه المستنبط وهذا فاسد من وجهين احدهما انه ربما اراد به الحق
فيما الحق فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات اذ منها ما يعلم بطريق قاطع نظري مستنبط
والثاني انه اللبس فيه تخصيص بعض العلماء فكل ما افضى اليه نظر عالم فهو استنباطه وتاويله وهو حق
مستنبط وتاويل اذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء
بنظرهم وتاويلهم فهذا لا يدل على تخطئة البعض الشبهة الثالثة قوله صلى الله عليه اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد فدل ان فيه خطا وصوابا وقد دعتهم اسم الخطا
في الاجتهاد والجواب من وجهين احدهما ان هذا هو القاطع على ان كل واحد مصيب اذ لا اجر الا
للمخطى الحاكم بغير حكم الله تع كيف يستحق الاجر الثاني هو انا لا ننكر اسم الخطا بالاضافة الى مطلوبه لا الى
ما وجب عليه فان الحاكم يطلب رد المال الى مستحقه وقد يخطئ ذلك فيكون مخطيا ما طلبه مصيبا فيما
هو حكم الله تع وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود وكذلك من اجتهد في القبلة يقال قد
اخطا اي اخطا ما طلبه ولم يجب عليه الوصول الى مطلوبه بل الواجب عليه استقبال جهة يظن
ان مطلوبه فيها فان قيل فلم كان للمصيب اجران وهما في التكليف سواء وقد ادا ما كلف قلنا لقضا
الله وقدره وارادته فانه لو جعل للمخطى اجرين لكان له ذلك فله ان يضاعف الاجر على اخف العملين
لان ذلك منه تفضل ثم السبب فيه انه ادى ما كلف وحكم بالنص اذ بلغه والاخر جزم الحكم بالنفي

ائم بلغه ولم يكلف اصابته لعجزه فمآله نفي التكليف والامتثال وهذا ينقدح في كل مسئلة فيها نص في
كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم كاروش الجنايات ومقدار الكفاية للاقارب فان فيها حقيقة متعينة
عند الله تع وانما لم يكلف المجتهد طلبه وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسئلة حكم
معين واشبه عند الله تع وسيأتي وجه فساده بعد هذا الشبهة الرابعة تمسكهم بقوله تع ولا تفرقوا
واذكروا ولا تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ولا يزالون مختلفين الا من
رحم ربك والاجماع منعقد على الحث على الالفة والموافقة والنهي عن الفرقة فدل ان الحق واحد و
مذهبكم ان دين الله تع يختلف ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والجواب من اوجه
الاول ان اختلاف الحكم باختلاف الاحوال في العلم والجهل والظن كاختلافه باختلاف السفر و
الاقامة والحيض والطهر والحرية والرق والاضطرار والاختيار الثاني ان الامة مجمعة على انه يجب
على المختلفين في الاجتهاد ان يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لظاهره والامر باتباع المختلف
امر بالاختلاف فهو منقلب عليكم اشكاله وانما يصح هذا السؤال من منكري اصل الاجتهاد الثالث
وهو جواب منكري اصل الاجتهاد ايضا انه لو كان المراد ما ذكرتموه لما جاز للمجتهدين في القبلة ان
يصلوا الى جهات مختلفة مع ان القبلة عند الله تع واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة ان
يعتق واحد ويصوم الاخر ولما جاز للمضطرين الى الميتة الا تحري بعض جميعهم ان يتنازعوا ولما جاز
الاجتهاد في اروش الجنايات وتقدير النفقات وفي مصالح الحرب وكل ما سميناه تحقيق مناط الحكم
وذلك كله ضروري في الدين وليس مراد الا الاختلاف المنهي عنه بل المنهي عنه الاختلاف في اصول الدين وعلى
الولاة والائمة الشبهة الخامسة قولهم حسمتم امكان الخطا في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطا
حتى قال ابو بكر رضي الله عنه اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان وقال علي لعمر رضي الله عنهما ان لم يجتهدوا فقد غشوك وان اجتهدوا فقد
غشوك وان اجتهدوا فقد اخطاوا اما الاثم فارجو ان يكون عنك زايلا واما الدية فعليك ولما كتب
ابو موسى الاشعري رضي الله عنه كتابا من عمر رضي الله عنه كتب فيه هذا ما ارى الله عمر فقال امحه واكتب
هذا ما راى عمر فان يكن خطأ فمن عمر وقال في جواب المراة التي ردت
عليه في النهي عن المبالغة في المهر حيث قالت القنطار في الكتاب اصابت امراة واخطا عمر وقال ابن
مسعود في المفوضة ان كان خطأ فمني ومن الشيطان بعد ان اجتهد شهرا قلنا نعم يتصور الخطا في
الاجتهاد في اربعة اجناس ان يصدر الاجتهاد من غير اهله او لا يستتم المجتهد نظره او يضعه في غير محله
بل في موضع فيه دليل قاطع او يخالف في اجتهاده دليلا قاطعا كما ذكرناه في باب مثارات فساد القياس
فانا ذكرنا عشرة اوجه تبطل القياس قطعا الا انا لا نحتاج هنا الى الخطا انما سمي الخطا مما صدر الاجتهاد

من اهله

من اهله وتم في نفسه ووضع في محله ولم يقع مخالفا لدليل قاطع ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطا بالاضافة
الى ما طلب لا الى ما وجب كما في القبلة وتحقيق مناط الحكم فمن ذكر من الصحابة الخطا فانما كان قد تم تقصيره
ان الخطا ممكن وذهب مذهب من قال المصيب واحد او خاف على نفسه ان يكون قد خالف دليلا قاطعا
غفل عنه ولم يستتم نظره ولم يستفرغ تمام وسعه او خاف ان لا يكون اهلا للنظر في تلك المسئلة
او امر فذلك كله لكن قال ما قال اظهارا للتواضع والخوف من الله تع كما يقولون انا مومنون ان شاء الله مع
انهم لا يشكون في ايمانهم ثم حمله ما ذكر اخبار احاد لا تقوم بها الحجة ويتطرق اليها الاحتمالات المذكورة
فلا يندفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها القول في نفي حكم معين في المجتهدات
اما من ذهب الى ان المصيب واحد فقد وضع في كل مسئلة حكما معينا هو قبلة الطالب ومقصد
طلبه فيصيبه او يخطيه اما المصوبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى اثباته واليه تشير نصوص الشافعي
رح لانه لا بد للطالب من مطلوب وربما عبروا عنه بان مطلوب المجتهد الاشبه عند الله والاشبه
معين عند الله تع والبرهان الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو انا نقول المسائل منقسمة
الى ما ورد فيها نص والى ما لم يرد اما ما ورد فيه نص فالنص كانه موضوع من جهة الشرع لكن لا
يصير حكما في حق المجتهد الا اذا بلغه وعثر عليه او كان عليه دليل قاطع بتيسير العثور عليه
ان لم يقصر فهذا مطلوب المجتهد وطلبه واجب واذا لم يصب فهو مقصر اثم اما اذا لم يكن اليه
طريق متيسر قاطع كما في النهي عن المخابرة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر فقد بينا ان ذلك حكم
في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه ولكنه عرضة ان يصير حكما فهو حكم بالقوة لا بالفعل وانما
يصير حكما بالبلوغ او بتيسر طريقه على وجه ياثم من لا يصيبه فمن قال في هذه المسائل حكم الله
تع معين واراد به انه حكم موضوع يصير حكما في حق المكلف اذا بلغه وقبل البلوغ وتيسر الطريق
ليس حكما في حقه بالفعل بل بالقوة فهو صادق وان اراد به غيره فهو باطل اما المسائل التي لا نص فيها
فنعلم انه لا حكم فيها لان حكم الله تع خطابه وخطابه يعرف بان يسمع من رسوله صلى الله عليه او
يدل عليه دليل قاطع من فعل رسول الله صم او سكوته فانه قد يعرف خطاب الله تع من غير سماع
صيغة فاذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم فقليل النبيذ ان قلنا
فيه كونه حراما عند الله تع فمعنى تحريمه انه قيل فيه لا تشربوه فهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطبا
والمخاطب به هو الملائكة او الجن او الادميون ولا بد ان يكون المخاطبون هم المكلفون من الادميين
ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نص بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل
قاطع سوى النطق فاذا لا يعقل خطاب لا مخاطب به كما لا يعقل علم لا معلوم به وقتل لا مقتول
به ويستحيل ان يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل قاطع فان قيل عليه ادلة ظنية

قلنا قدمنا ان تسمية الامارات ادلة تجوز فان الامارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالاضافة فما يفيد
الظن لزيد قد لا يفيد لعمرو ونقيضه وقد تختلف تاثيره في حق زيد في حالتين فلا يكون طريقا الى المعرفة
ولو كان طريقا لعصى واثم اذا لم يصبه فسبب هذا الغلط اطلاق اسم الدليل على الامارة مجازا
فظن انه دليل محقق وانما الظن عبارة عن ميل النفس الى شيء واستحسان المصالح كاستحسان
الصور فمن وافق طبعه صورة مال اليها وعبر عنها بالحسن وذلك بعينه قد يخالف طبع غيره فيعبر
عنه بالقبح حيث ينفر عنه فالاسم حسن عند قوم قبيح عند قوم فهذه امور اضافية ليس لها حقيقة في
نفسها فلو قال قائل الاسم حسن عند الله تع او قبيح قلنا لا حقيقة لحسنه وقبحه عند الله الا موافقته
لبعض الطباع ومخالفتها لبعضها وهو عند الله تع كما هو عند الناس فهو عند الله تع حسن عند زيد
قبيح عند عمرو ولا معنى لحسنه الا موافقته لطبع زيد ولا معنى لقبحه الا مخالفته لطبع عمرو فكذلك
تحريك رغبة الفضايل بالتفاوت في العطا حسن عند عمر رضي الله عنه وهو موافق لرايه ورويته
ليس موافقا لابي بكر رضي الله عنه بل الحسن عنده ان يجعل الدنيا بلاغا ولا يلتفت اليها فهذه الحقيقة
في الظنون ينبغي ان يفهم حتى ينكشف الغطا وانما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا ان الحلال والحرام
وصف للاعيان كالظن وتوهموا ان الحسن والقبح وصف للذوات فان قيل نحن لا ننكر ان ما لم يرد فيه نطق
ولا دليل قاطع فليس فيه حكم ما نزل هو موضوع لكن نحن لا نشبه فيما هو قبله الطالب الحكم الذي كان الله
تع ينزله لو انزله وربما كان الشارع يقوله لو روجع في تلك المسألة قلنا فهذا هو حكم بالقوة وما
كان ينزل ولم ينزل فما يكون حكما لو نزل فقبل نزوله ليس حكما فقد ظهر انه لا حكم ومن اخطا لم يخطئ
الحكم بل الخطا ما كان سيصير حكما لو جرى في تقدير الله تع انزاله ولم يجر في تقديره فلا معنى له ويلزم من
هذا ان يجوز خطا المجتهدين جميعا او اصابة المجتهدين جميعا فانه ربما كان الله تع ينزل لو انزل
التخيير بين المذهبين وتصويب كل من قال فيه قولا كيف ما قال او يتركه تخطية من قطع القول
باثبات او نفي حيث التخيير بين الحكمين فان هذه التجويزات لا تنحصر فربما يعلم الله تع صلاح العباد
في ان لا يضع في الوقائع حكما بل يجعل حكمها تابعا لظن المجتهدين فيتعبدهم بما يظنون ويعطل مذهب
من يقول فيها لحكم معين فيكون في هذا تخطية كل من اثبت من المجتهدين حكما معينا نفيا او اثباتا
احتجوا بان يقولوا قالوا انما اضطررنا الى هذا ضرورة الطلب فانه يستدعي مطلوبا فمن علم ان الجماد
ليس بعالم ولا جاهل هل يتصور ان يطلب الظن او العلم بجهله او علمه ومن اعتقد ان العالم خال
عن وصف القدم والحدوث هل يتصور ان يطلب ما يعتقد انتفاءه فاذا اعتقد الطالب انه ليس في قليل
النبيذ ليس عند الله تع حراما ولا حلالا فكيف يجتهد في طلب احدهما قلنا فقد اخطاتم اذ ظننتم
ان المجتهد يطلب حكم الله تع مع علمه بان حكم الله تع خطابه وان الواقعة لا نص فيها ولا خطاب بل انما

يطلب عليه الظن وهو كمن كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك
الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله تع عليك وانما حكمك يترتب على ظنك ويتبع ظنك
بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم فان قيل هذا في البحر معقول لانه ينظر في امارات الهلاك
والسلامة فذلك مطلوب والاباحة والتحريم امر وراه اما في مسئلتنا فلا مطلوب سوى الحكم قلنا من فهم ما
ذكرناه علم انه لا فرق بين الصورتين ونحن نكشف ذلك بالامثلة فنقول لو قلنا الشارع صلى الله عليه وسلم ما
حكم الله تع في العطاء الواجب التسوية ام التفضيل فيقال حكم الله تع على كل امام ظن ان الصلاح في التسوية
وحكمه على كل من ظن ان المصلحة في التفضيل التفضيل ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن فان قلت هذا
حكمه اذا ظن فما حكمه قبل الظن انما يتجدد حكمه بالظن وبعده كما يتجدد الحكم على راكب البحر بعد الظن ويتجدد
على قاضيين شهد عندهما في واقعتين شخصان وجب القبول ووجب الرد عند ظن الصدق وظن الكذب
فيجب على احدهما التصديق وعلى الاخر التكذيب وكذلك اذا قلنا ما حكمه في قليل النبيذ فقال الحكم تحريم
الشرب على من ظن انه حرمت قليل الخمر لانه يدعو الى كثيره او القليل لمن ظن انه حرمت الخمر لعينها لا لهذه
العلة ولا حكم لله تع قبل هذا الظن وكذلك اذا قلنا ما حكم الله تع في قيمة العبد اتضرب على العاقلة
ام على الجاني فقال الحكم الله تع على من ظن انه بالحر اشبه والضرب على العاقلة وعلى من ظن انه با
لبهيمة اشبه فالضرب على الجاني وكذلك نقول ما حكم الله تع في المفاضلة في بيع الجص والبطيخ فقال الحكم
الله تع على من ظن انه حرمته للكيل تحريم الجص دون البطيخ فان قيل فما علة تحريم البر عند الله تع اهو
الطعم او الكيل فيقول كل واحد من الطعم والكيل فيقول كل واحد من الطعم والكيل لا يصلح ان يكون
علة لذاته بل معنى كونها علامة فمن ظن ان الكيل علامة التحريم فهو علامة في حقه دون من ظن ان
علامته الطعم وليست العلة وصفا ذاتيا كالقدم والحدوث للعالم حتى يجب ان يكون في علم الله
تع على احد الوصفين لا محالة بل هو امر وضعي والوضع يختلف بالاضافة وقد وضعه كذلك فهذا
كله لو صرح الشارع به فهو معقول وجانب الخصم لو صرح به كان محالا وهو ان يكون لله تع حكم ليس
بخطاب ولا يتعلق بمخاطب ومكلف فان هذا يضاد حد الحكم وحقيقته او يقول نعلق به ولكن لا طريق
له الى معرفته فهو محال لما فيه من تكليف ما لا يطاق او يقول له طريق الى معرفته وقد امر به لكنه لا يعصى
بتركه فهذا ايضا حد الواجب ويضاد الاجماع المنعقد على ان المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده
فكيف يجب عليه مع ذلك ضده وكيف يكون مامورا باستقبال القبلة من غلب على ظنه ان القبلة
في جهة اخرى بل بالاجماع لو خالف اجتهاد نفسه واستقبل جهة اخرى فاتفق ان كانت جهة
القبلة عصى ولزمه القضا فاستبان ان ذلك المذهب لو وقع التصريح به ومذهبنا معقول
يمكن التصريح به فيجب تنزيل الاجتهاد الشرعي على الممكن دون المحال **فصل** به تمام كشف

القانع عن غوص المسئلة الخفاء بعد الفراغ من تصنيف الكتاب بانتشار النسخ وتبيين الغرض من هذا
الفصل بسوله الاول ان قال قايل اذا استقر رايكم على ان بعض المجتهدات ليس فيها حكم معين صار الطلب
محالا لان المتيمم اذا علم يقينا انه ليس حواليه ماء كان طلبه محالا والحكم هو مطلوب المجتهد كالماء
مطلوب المتيمم قلنا المتيمم ان جوز ان يكون حواليه ماء وان لا يكون تصور منه الطلب كما يتصور اذا علم
يقينا ان حواليه ماء لكن لم يعرف مكانه فكذلك المجتهد يجوز في كل مسئلة ان يكون الحكم باقيا على النفي
الاصلي وتغير عنه بنص قاطع او اجماع او ما في معنى النص والاجماع قطعا او ما في معناهما
ظنا ولو لا تجويز حكما معينا لما تصور منه الطلب وما من مسئلة بمبتدأ الاجتهاد فيها الا ويجوز فيها
حكما معينا فالاحوال ثلثة ان يعلم وجود الحكم وان يعلم انتفاؤه وان يجوز وجوده وانتفاؤه وهذه
الحالة الثالثة في معنى الحالة الاولى في تصحيح الطلب لا في معنى الحالة الثانية كما في طلب الماء اذ يجوز
فلا يعلم ان لا ماء حواليه فكذلك فلا يعلم انه ليس في المسئلة دليل قاطع فلا يبتغي فيها حكم معين فان قيل
فالطلب ان لم يكن واجبا فلم اشتغل به وان كان واجبا فلم لا يعصي اذا لم يصب الحكم قلنا لان الطلب
واجب والوصول المحقق ليس بواجب لان الطلب مقدور والوصول المحقق الموافق لعلم الله تعالى غير مقدور
والوصول المظنون مقدور كما في طلب القبلة فان قيل هلا قلتم ان من اخطأ الاشد حيث لا يقدر
على الوصول اليه فهو مخطئ بالاضافة الى ما طلب لا بالاضافة الى ما وجب قلنا لسنا ننفي تخطئة اهل الاجتهاد
لا هذا انه في كل مسئلة حكم معين موضوع متوجه اليه قصد الطالب لا يصيبه الا احدهما فان لم
يكن فيه حكم معين فيلزم تخطئة المجتهدين جميعا وبيان هذا بحصر مجمع نظر المجتهدين وهي عشرة
الاول العموم كقوله عليه السلم ايما اهاب دبغ فقد طهر فالشارع ان اراد ادراج الكلب فالشافعي
مخطي وان اراد اخراج الكلب فابو حنيفة مخطي وان لم يرد لا هذا ولا هذا بل لم يخطر الكلب بباله
فهما خاطيان فان احدهما يقول اراد ادراجه وقصد العموم والاخر يقول اراد اخراجه الثاني
اللفظ مثاله قوله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك احديهما وفارق الاخرى فان اراد الا
ابتداء النكاح فالشافعي مخطي وان اراد به الاستصحاب فابو حنيفة مخطي وان لم يرد لا هذا ولا ذاك
فهو مع تناقضه يلزم منه تخطئة الفريقين اذ يقول الشافعي اراد الابتداء ويقول ابو حنيفة
اراد لا ابتداء للنكاح الثالث المفهوم مثاله قوله صلى الله عليه الثيب احق بنفسها فان اراد نفي الحق عن
البكر فابو حنيفة مخطي وان لم يرد فالشافعي مخطي ولا بد ان يريد او لا يريد اما احتمال ثالث فمحال
الرابع الاستدلال بقول الصحابي اذا خالف القياس قال ابو حنيفة يدل على قول سمعه وقال الشافعي
لا يدل فاما ان يكون الصحابي اذا خالف القياس قال ابو حنيفة يدل على قول سمعه وقال
الشافعي لا يدل فاما ان يكون الصحابي قد سمع توقيفا فالشافعي مخطي او لم يسمع فابو حنيفة

الخامس طلب الاصلح كقول ابي بكر رضي الله عنه يستوي الامام في العطاء لانه اصلح اذ الدنيا بلاغ وقال عمر رضي الله
عنه بل يتفاوت تحريكا لرغبة الفضايل لانه اصلح فان كان الاصلح عند الله تعالى التسوية فعمر مخطي وان كان
التفاوت اصلح فابو بكر مخطي وان استويا في الصلاح عند الله فهما مخطيان اذ كل واحد منهما يقول
هذا الاصلح السادس طلب الاشبه كقول الشافعي العبد بالفرس اشبه فيضمن بكمال قيمته وقول ابي
حنيفة هو بالحر اشبه فان كان عند الله تعالى بالحر اشبه فالشافعي مخطي وان كان بالفرس اشبه فابو
حنيفة مخطي وان لم يكن باحدهما اشبه بل يشبه كلا هذا يشبه ذا فهما مخطيان السابع النظر في
تخريج مناط الحكم واستنباطه كقول ابي حنيفة الماء يجعل مزيلا للنجاسة لانه يزيل العين ولا
فهو العلة والمناط والشافعي يقول بل بخاصية الماء فلا علة ولا مناط فان قصد الشارع تخصيص
الماء بالنجاسة فابو حنيفة مخطي وان قصد تعليقه بمعنى الازالة فالشافعي مخطي وان لم يقصد لا
هذا ولا ذاك فهما مخطيان الثامن تنقيح مناط الحكم كقوله صلى الله عليه من جامع فعليه ما على المظاهر
وان الكفارة وجبت على المجامع في نهار رمضان يظن ان للجماع لكن لكونه جماعا او لكونه افسادا
للصوم فان علقه الشارع بالجماع فالذي مخطي اذ علقه بكل افطار وان علقه بالافساد فالشافعي
مخطي اذ علقه بكونه جماعا وفرق بين تخريج مناط الحكم وبين تنقيحه كما ذكرناه في اول كتاب القياس
فان الحكم اذا رتب على النكاح وهو فعل حادث صار منوطا بالوصف الظاهر ومضافا اليه
قطعا ويقع النظر في تنقيح المناط وتجريده عن بعض الاوصاف ما ذكر حكم الماء في ازالة النجاسة
وحكم الخمر في الاسكار وحكم البر في الربا لالحاق الخل بالماء والنبيذ بالخمر والبطيخ بالبر سمي على استنباط
المناط وتخريجه والمانع من الالحاق ينكر اصل العلة والمناط ويقول الشارع صلى الله عليه
ذكر حكما ومحله ولم يذكر علته التاسع تعيين المناط كعتق بريرة اذ يقول الشافعي خيرت لما
عليها من الضرار في المقام تحت عبد ويقول ابو حنيفة بل لزوال الرق والقاهر اذا زوجت بغير
رضاها ولان قد صارت من اهل الرضا والعلتان مختلفتان في الامة اذا اعتقت تحت حر فان
كان باعث الشرع في بريرة دفع ضررها العبد فابو حنيفة مخطي وان كان الباعث زوال الرق فهي
الرق فالشافعي مخطي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك باعثا فهما مخطيان وفرق بين هذا وبين تنقيح
المناط فان تعيين المناط كالخلاف في ان علة الربا الطعم او الكيل ولا يدخل شيء من الطعم في
الكيل وفي النظر في التنقيح نبقي شيئا مشتركا متفقا عليه بين الفريقين ورد الخلاف الى تفصيله
كالنظر في نفقة المبتوتة فانه ينبني على ان المنكوحة لم استحقت النفقة ولا خلاف في ان النكاح
علة استحقاق النفقة لكن باعتبار كونه مفيدا للحل او الملك او لسلطنة ما وليس الحل بدليل
استحقاق الرجعية وليس الملك بدليل الكافر اذا اسلم على عشر نسوة فانه ينفق على جميعهن قبل

باختيار كالملك فى الاسلام الاصلى ابيح لكن له سلطان تقرير النكاح على كل واحدة منهن فهى محبوسة تحت
سلطنته فنقول ابو حنيفة المعتدة البائنة ايضا تحت سلطنة الزوج فان هذه العدة من اثار النكاح
وكونه عاجزا عن اسقاط هذه السلطنة ابلغ فى تاكيد الحق بل الكافر اذا اسلم ايضا لا يقدر على اسقاط
سلطنة الاختيار فيرجع الخلاف الى ان النكاح معتبر باعتبار اعلامه واى اثر مع الاتفاق على الا
من النكاح فان المعتدة بالشبهة لا يستحق لان عدتها ليست اثر نكاح والشافعى يقول هو باعتبار سلطنة
تقرير النكاح وذلك موجود فى الذى اسلم وفى الرجعية ويقول ابو حنيفة ليس ذلك معتبرا بدليل ما
كان له زوجتان فقال ان كان هذا الطاير غرابا فزينب طالق وان لم يكن فعمرة طالق وغاب الطاير ولم يعرف
فانه يلزمه نفقتهما والمنكوحة احداهما ولكن كل واحدة محبوسة بسببه فيقول الشافعى لا يجب
بل النكاح فان كل واحدة كانت منكوحة يقينا والشك فى الطلاق شك فى النفقة فلا تسقط
نفقتها بالشك والمقصود انهما مع الاتفاق على اعتبار اصل مشترك وهو النكاح اختلفا فى تعيين
ذلك المعنى لا كالمختلفين فى الطعم والكيل فانهما معنيان متباينان لا يدخل احدهما فى الاخر وكان
هذا الكلام خارج عن غرضنا فذكرناه العاشر النظر فى تحقيق المناط فى الفرع كما اذا كانت العلة مخصصة
معلومة فى الاصل لكن وقع الشك فى تحقيقها فى الفرع كالتردد فى ان رائحة النجاسة اذا ازيلت من الماء
الكبير بطرح التراب فيه انه هل يعود طاهرا لانه لو زال لبطول المكث وهبوب الريح طهر ولو زال بالقاء المسك
والزعفران لا لان ذلك ستر لا ازالة واذا زال بالتراب ففيه خلاف منشاؤه ان التراب هل هو ساتر فان
كان مزيلا عند الله فقد اخطا من قال لا يطهر وان كان ساترا عند الله تعالى فقد اخطا الاخر ولا بد من احد
الامرين ومن امثلة تحقيق المناط للخلاف فان رماد الزبل طاهر ام لا والعين النجسة اذا استحالت
كالبيضة المذرة اذا استحالت فرخا وكالزبل اذا تولد منه حيوان او نبات وان تغيرت بعد طاهر او
الرماد نبل متغير او هو عين اخرى استحال اليها الزبل كاستحالة الكلب فى المملحة ملحا فالاصل فيها
معلومة والخلاف فى تحقيقها فى الفرع فهذه مثارات حولان المجتهدين استوفيناها للاحاطة بمجامعها
وليبان انه لا بد من تعيين حق عند الله تعالى فى جميعها فان لم يتعين فيلزم تخطية المجتهدين جميعا ومن
هى العموم والظاهر والمفهوم وقول الصحابى وطلب الاصح وطلب الاشبه والنظر فى تخريج مناط الحكم
او تنقيحه او تعيينه او تحقيقه ولا يبعد وانظر المجتهدين هذه الجملة واما تناسبها فالجواب ان يقول
انكم اذا تبعتم بحق موضوع لم يبلغ المكلف ولم يؤمر بطلبه حتى يلزم منه خطا مجازى فهو مسلم فى كل
مسئلة يدور الامر فيها بين النفى والاثبات كالنظر فى تحقيق المناط فى الفرع وكالنظر فى المفهوم
وقول الصحابى فهذه المسايل لا بد فيها من احد قسمين وهو حق موضوع متعين كالقبلة فى حق المجتهد
لكن من المسايل ما لا يتعين فيه حكم بحيث يتميز احد المجتهدين عن الاخر فى الخطا المجازى فيه كالعموم

تخريج المناط وطلب الاشبه والاصح بيانه انا لو سالنا الشارع صلى الله عليه والنص قوله انما اهاب دبغ
فقد طهر انك اردت ادراج الكلب او اخراجه احتمل ان يقول اردت الادراج او اردت الاخراج ولم يخطر
ببالى الكلب ولا قصدت الادراج ولا الاخراج لكن يقول حكم الله تعالى على من سبق الى فهمه الادراج
العموم وعلى من سبق الى فهمه الاخراج الخصوص فان حكم الله على كل عبد ما يقع فى فهمه من اللفظ و
اللفظ لا يدل لعينه بل بالمواضعة واللفظ باعتبار المواضعة ثلثة نص صريح لا احتمال فيه كالخمسة لا يحتمل
الستة والاربعة فمن فهم منه غير الخمسة فهو مخطى لان دلالته قاطعة ولفظ مجمل كالقرء والعين
فلا يفهم الا مع قرينة معينة او قياس وتلك المعانى تختلف بالاضافة الى الطباع والاحوال ولفظ محتمل
احد احتماليه اظهر ويسمى ظاهرا وليس دلالته نصا قاطعا بل ربما افهم فى حق زيد ما لم يفهم فى حق عمرو لكن
القايسين والمعانى تنهض قرائن فى تفهيم احد معنييه وتلك المعانى تختلف بالاضافة فيختلف الفهم
فاللفظ فى هذا كالمجمل لا كالنص لكن موافقة اللفظ لاصل الوضع قرينة مرجحة لكن بشرط انتفاء قرينة اخرى
ترجح جانب المجوز من الوضع واللفظ صالح للحقيقة والمجاز جميعا لا كلفظ الستة فانه لا يصلح للخمسة
مجازا او حقيقة فيقول الشارع الحكم هيهنا تابع للفهم والفهم فى لفظ الستة تابع للحكم لان دلالته على
الحكم قاطعة ونقول كما ان الحكم ما دام عند جبريل عليه السلم لا يصير حكما فى الارض حتى ينزل الى الارض
فاذا انزل الى الارض وكان فى قلب الرسول صلى الله عليه فلا يصير حكما ما لم يتلفظ به فاذا تلفظ به فلا
يصير حكما حتى يبلغ الى السمع ثم ينزل الى العقب نزولا فهما فبعد الفهم يصير حكما بالفعل وقبل ذلك
كان حكما بالقوة فيقول الشارع لا حكم لله تعالى فى مسئلة الدباغ فالفهم فمن طبعه طبع الشافعى فهم ان
الدباغ لا ينطبق على الجلد فيكون ذلك هو الحكم فى حقه فلو صرح به الشارع كان معقولا ولم يتميز احدهما
عن الاخر فى صواب ولا خطا اذ ليس فيه حكم موضوع قبل نظرهما وكذلك نقول فى قوله صلى الله عليه
امسك اربعا اى اردت الامساك او الابتداء لا محالة ولكن ما لكم ولا رادتى ولا سبيل لكم الى معرفتها
انما تعبدتم بما يصل الى فهمكم وهذا اللفظ افهم للحاضرين مع قرينة شاهدوها انما انتم معاشر
من بعدهم فقد انداست فى حقكم القرينة وبقى مجرد اللفظ وليس فيهما احد المعنيين تفهيما قاطعا
بل من طبعه طبع الشافعى فى استحقاق القياس يفهم منه ما وافق الوضع وهو الامساك ومن طبعه
ابو حنيفة فى التفاته الى قياس الرضاع الطارى على النكاح يفهم من هذا اللفظ الا ما فى ضمير الشارع
ولا سبيل لهم الى معرفة حقيقته وكذلك فى مسئلة الاصلح يجوز ان يكون كل واحد منهما مشتركا
فى الصلاح ولا يتميز احدهما عن الاخر فى خطا واصابة وكذلك يقول الشارع المائع بل النجاسة ولا
يخطر له قصد الخصوص ولا قصد التعليق بعلة ثم للحل لكن نقول من ظن التعليق بالعلة كان
الحكم فى حقه ان الحل يطهره ومن لا فلا يكون الحكم تابعا وقد ينظر المجتهدون فى طلب الاحسن و

فيه فلا يكون عند الله تعالى احسن لانه امر اضافي بل عند الله تع ان هذا احسن
في حق زيد وذلك احسن في حق عمرو فيلزمنا التسوية بين المجتهدين في الاصابة فانه امر اضافي اما الاصلح
فانه امر ذاتي فلا يبعد ان يكون عند الله تع احدهما اصلح او هما متساويان في الصلاح ومسئلة الاشبه
يحتمل ان يقال انه من قبيل الاحسن فليس عند الله تع فيه شي لان الاشبه انما يكون في حق
الجاهل ببواطن الامور فلا يكون في حق الله تع اشبه ففي هذه المسايل لا يتميز احد المجتهدين عن الاخر
لا بالخطا الجاري ولا بالحقيقي **فصل** فان قيل فاذا اعترفتم بالخطا الجاري وقنع الخصم به فالى
ماذا يرجع الخلاف وفيماذا كان سعيكم في تدقيق هذه المسئلة وتحقيقها قلنا اما من قنع بالخطا
الجاري فسعينا معه في امرين احدهما ان يبين ان من الاقسام ما ليس فيه خطا مجازي ايضا كمسئلة
الاحسن والاشبه والثاني ان يبين ان الخطا الجاري ليس خطا بل هو كذب وخلف اذ لو كان
خطا لوجب نسبة النبي صلى الله عليه الى الخطا اذا قضى لاحدهم بشي من مال اخيه ولوجب تخطيه
اهل الاجماع وتخطية المجتهدين جميعا كما قاله قوم فلا خلاف في عصمة الرسول صلى الله عليه والامة عن الخطا
فعلمنا ان ملحق المجتهد بالرسول صلى الله عليه وبالامة وقد فعلنا ذلك وبينا ان الخطا المجازي ليس
خطا واما من اثبت خطا حقيقيا فقد ابطلنا ذلك عليه بما مهدناه من الاصول وترجع تلك الاصول
الى عشرة الاول بيان ان الادلة الظنية اضافية لا حقيقية بخلاف الادلة العقلية الثاني ان العلل
الشرعية امارات اضافية فيجوز ان يكون الكيل علامة منصوبة في حق ابي حنيفة والطعم علامة في حق
الشافعي الثالث التمييز بين ما هو حكم بالقوة وبين ما هو حكم بالفعل الرابع ان الحلال والحرام ليس من
اوصاف الاعيان حتى يستحيل ان يكون الشي الواحد حلالا حراما في حق شخصين الخامس ان الحكم اسم
وصف اضافي ليس بذاتي فيجوز ان يكون تابعا للظن ومبنيا عليه ولا يجوز ان يكون سابقا على الظن
يجوز ان يكون المظنون مشكوكا فيه والحكم المبني عليه مقطوعا به كحكم رسول الله صلى الله عليه بشاهدين
عند غلبة ظن الصدق فانه يشك في صدقهما ويقطع الحكم ويقطع بكونه مصيبا في الحكم فكذلك المجتهد
عند شهادة الاصل للفرع السادس ان الحكم هو التكليف وشرط التكليف بلوغ المكلف وليس عند الله
تع تكليف قبل بلوغ المكلف فلا حكم عنده قبله السابع ان الطلب مع انتفاء حكم عند الله تع ممكن
من حيث انه يجوز ان يكون في الواقعة حكم معين وان جوزنا نفيه ان لا يكون فيه حكم معين الثامن
ان الخطا اسم قد يقال بالاضافة الى ما وجب وهو الحقيقي وقد يقال بالاضافة الى ما طلب وهذا
مجازي التاسع انه لا يجوز ان يكون مامورا باصابة ما ليس عليه دليل قاطع فانه تكليف ما لا يطاق فهذه
عشرة اصول لكل واحد منها بالجملة وقد بينا ها هنا حكم التاثيم والتصويب ونذكر بقية احكام
الاجتهاد في صور مسايل **مسئلة** اذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلا

من موضع اخر وتخير اما الذين ذهبوا الى ان المصيب واحد فيقولون هذا العجز للمجتهد ولا افلاس في ادلة
الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزمه التوقف او الاخذ بالاحتياط او تقليد مجتهد اخر عثر على الترجيح و
اما المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال يتوقف لانه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب على ظنه شي وهذا
هو الاسلم الاسهل وقال القاضي انه يتخير لانه تعارض عنده دليلان وليس احدهما باولى من الاخر
فيعمل بايهما شاء وهذا ربما يستبعد ويستنكر ويقال كيف يتخير في حالة واحدة بين الشي ونقيضه
وليس هذا محالا لان التخيير بين الحكمين مما قد ورد به الشرع كالتخيير في خصال الكفارة ولو صرح
الشرع بالتخيير كان له ذلك فقد اضطررنا الى التخيير لان الحكم تارة يوخذ من النص وتارة من المصلحة
وتارة من الشبه وتارة من الاستصحاب فان نظرنا الى النص فيجوز ان يتعارض في حقنا نصان ولا يبين تاريخ
او يتعارض في حقنا نصان ولا يبين عمومان ولا يبين ترجيح او يتعارض الاستصحابان كما في مسئلة
تقابل الاصلين او يتعارض شبهان بان يدور المسئلة بين اصلين ويكون شبهها باحدهما كشبهها بذلك
او يتعارض مصلحتان بحيث لا يترجح عنده احداهما فلو قلنا يتوقف فالى متى يتوقف وربما لا يقبل
الحاكم التاخير ولا يجد ما ينفذ اخر الحكم ولا يجد مفتيا اخر يترجح عنده فيحال [illegible] نعلم انه
يصلح للترجيح فكيف يرجح بما لا يعتقد انه يصلح للترجيح بل لا سبيل الا التخيير كما لو اجتمع على العامي مفتيان
استوى حالهما عنده في العلم والورع ولم يجد ثالثا فلا طريق الا التخيير وللفقهاء في تعارض البينتين
مذاهب فمنهم من قال يقسم المال بينهما ومعناه تصديق البينتين وتقديره انه قام لكل واحد سبب كامل
لكن ضاق المحل عن الوفا بهما ولا ترجيح فصار كما اذا استحقاه بالشفعة اذ لكل واحد من الشفيعين
سبب كامل في استحقاق جميع الشقص المبيع لكن ضاق المحل فوزع عليهما وعلى الجملة فالاحتمالات
اربعة اما العمل بالدليلين جميعا او اسقاطهما جميعا او تعيين احدهما بالتحكم والتخيير ولا سبيل
الى الجمع عملا واسقاطا لانه متناقض ولا سبيل الى التوقف الى غير نهاية فان فيه تعطيلا ولا سبيل
الى التحكم بتعيين احدهما فلا يبقى الا الرابع وهو التخيير كما في اجتماع المفتيين على العامي فان قيل
استحالت الاقسام الثلثة فالتخيير ايضا جمع بين النقيضين فهو محال قلنا الجمع ما لو صرح الشرع به
لم يعقل فلو قال الشارع من دخل الكعبة فله ان يستقبل اي جدار اراد فيتخير بين ان يستقبل جدارا
او يستدبره كان معقولا لانه كيف ما فعل فهو مستقبل شيئا من الكعبة كيف ما انقلب وكذلك اذا
قال تعبدتكم باتباع الاستصحاب ثم تعارض استصحابان فكيف ما انقلب فهو مستصحب كما اذا تيقن
من كان له عبد غايبا انقطع خبره فالاصل بقاء الحيوة والاصل ايضا اشتغال الذمة فقد تضادا
وكذلك اذا علم المجتهدان في التسوية في العطا مصلحة وهو الاحتراز عن وحشة الصدور
بمقادير التفاوت الذي لا ينفك الا بنوع من الاجتهاد وفي التفاوت مصلحة تحريك الرغبات

الفضايل وهما مصلحتان ربما تساويا عند الله تع انتهى فكيف ما فعل فقد مال الى مصلحة فكذلك ما اشتبه المسئلة
اصلين شبهها متساويا وتقاصرا باتباع الشبه فكيف ما فعل فهو ممتثل حكم الله قوله صلى الله عليه فى زكاة الابل
فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقه فمن ملك مائتين فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات
فيقول ان اخرج الحقاق فادى الواجب وعمل بقوله فى كل خمسين حقه وان اخرج بنات اللبون فقد
عمل بقوله فى كل اربعين بنت لبون وليس احد اللفظين باولى فيتخير وكذلك عند تعارض الاستصحاب فى
المصلحة والشبه فان قيل التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم والتخيير بين الواجب وتركه
الوجوب فالجمع بين اختين مملوكتين اما ان يحرم او لا يحرم فاما ان يحرم ولا يحرم جميعا فهو متناقض قلنا
يحتمل ان يرجع عند تعارض الدليل الموجب والمسقط الى الوجه الاخر وهو القول بالتساقط وطلب الدليل
من موضع اخر ويخص وجه التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لجوزنا فقد فهمنا نصا فى مسئلة بنات
اللبون والحقاق ولا اختلاف فى المحرم اذا جامع بين المحللين الواجب عليه بدنة او شاة فالتخيير فيها
معقول فيحتمل فى تعارض الدليلين ثلثة اوجه وجه فى التساقط ووجه فى التخيير ووجه فى التفصيل
الوجه بين ما يمكن التخيير فيه بين الواجبات فيخير فيه وبين ما يتعارض فيه الموجب والمسقط والمبيح
والمحرم فلا يمكن التخيير فيه ويرجع الى التساقط وان اردنا الاصرار على نصرة وجه التخيير مطلقا فله
وجه انتهى وهو انا نناقض الوجوب بجواز الترك مطلقا اما جوازه بشرط فلا بدليل ان الحج واجب على التراخي
فاذا اخر ثم مات قبل الاداء لم يلق الله تع عاصيا عندنا اذا اخر مع العزم على الامتثال فجواز تركه بشرط
العزم لا يناقض الوجوب بل المسافر مخير بين ان يصلى اربعا فرضا وبين ان يترك ركعتين فالركعتان
واجبتان ويجوز تركهما لكن بشرط ان يقصد الترخص ويقبل صدقة تصدق الله تع بها على عباده
وهو كمن يستحق اربعة دراهم على غيره فقال له تصدقت عليك بدرهمين ان قبلت فان لم يقبل والتمس
الاربعة قبلت الاربعة من الدين الواجب فان شاء قبل الصدقة وادى بدرهمين وان شاء ادى الاربعة عن
الواجب فلا تناقض فكذلك فى مسئلتنا اذا اقتضى استصحاب شغل الذمة لجواب عتق اخر بعد ان اعتق
عبدا غايبا فلا يجوز له تركه الا بشرط ان يقصد استصحاب الحياة ويعمل بموجبه فمن لم يخطر له الدليل العاضى
او خطر له ولم يقصد العمل وترك الواجب لم يجز ولذلك اذا سمع قوله تع وان تجمعوا بين الاختين
حرم عليه الجمع بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثانى وهو قوله تع
او ما ملكت ايمانكم كما قال عثمن رضى الله عنه احلتهما اية وحرمتهما اية وسئل ابن عباس رضى الله عنه
عمن نذر صوم يوم من كل اسبوع فصادف يوم العيد فقال امر الله سبحانه بوفاء النذر ونهى رسول الله
عن صوم يوم العيد ولم يزد على هذا معناه انه اذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهى ويجوز ان يصوم بشرط
ان يقصد العمل بموجب الدليل الثانى وهو الامر بالوفاء وكان ذلك جوازا بشرط فلا يناقض الوجوب اما

اذا تعارض الموجب والمحرم فيتولد منه التخيير المطلق كالوالدة اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد به رمق احد رضيعيه
لو قسم عليهما او منعهما لماتا ولو اطعم احدهما مات الاخر فاذا اشرنا الى رضيع معين كان اطعامه واجبا لانه
فيه اهلاك غيره فنقول هو مخير بين ان يطعم هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك هذا فلا سبيل الا التخيير
فاذا امكنا تعارض دليلان فى واجبين كالشاة والبدنة فى الجماع بين المحللين تخير بينهما وان تعارض دليل
الوجوب ودليل الاباحة تخير بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح كالتخيير بين ترك الركعتين فى قصر
وبين اتمامها لكن بشرط قصد الترخص وان تعارض الموجب والمحرم حصل التخيير المطلق انتهى هذا طرف
نصرة اختيار القاضى فى التخيير فان قيل تعارض دليلين من غير ترجيح محال وانما يخفى الترجيح على المجتهد
فلتلوم بعرفتم استحالة ذلك فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق فلم يستحيل ان يتعارض استصحابان
وشبهان ومصلحتان ويتفق الترجيح فى علم الله تع فان قيل فما معنى قول الشافعى قلنا التخيير فى بعض
المواضع والتردد فى بعض المواضع كتردده فى ان التسمية هل هى اية من اول كل سورة فان ذلك لا يحتمل
التخيير لانه فى نفسه امر حقيقى ليس باضافى فيكون الحق فيه واحدا فان قيل مذهب التخيير يفضى الى محال
وهو ان تخير الحاكم المتخاصمين فى شفعة الجار واستغراق الجد الميراث لان حكم الله تع التخيير وكذلك
تخير المفتى العامى وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجار ولعمرو بنقيضه ويوم السبت باستغراق الجد ويوم
الاحد بالمقاسمة بل يثبت الشفعة يوم السبت ولا يثبت يوم الاحد بالراى الاخر قلنا لا تخير للمتخاصمين
بين النقيضين لان الحاكم منصوب لفصل الخصومة عند الشارع فيلزمه ان يفصل الخصومة باى ما
اداه اليه الاجتهاد فى مسائل السعاية وفى مسائل بنات اللبون والحقاق ودق الشاة والدراهم فى الجبران فالحاكم
يحكم بما اداه اليه الاجتهاد واما الرجوع فتغير جائز لمصلحة الحكم انتهى فانه لو تغير اجتهاده عندكم بتغير فتواه ولا ينقض
الحكم السابق للصلحة فاما قضاؤه يوم الاحد بخلاف يوم السبت وفى حق زيد بخلاف ما فى حق عمرو
فلكم فيه لو تغير اجتهاده الثانى فى ذلك جائز فكذلك اذا اجتمع عليه الدليلان عندنا كما فى الحقاق وبنات
اللبون يجوز ان يشير باشارات مختلفة فيامر زيدا ببنات اللبون وعمروا بالحقاق وعلى الجملة يجوز ان
يغاير امر الحكم امر الفتوى لمصلحة الحكم كما لو تغير الاجتهاد فانه لا ينقض الحكم الماضى ويحكم فى المستقبل
بالاجتهاد الثانى وكذلك المجتهد فى القبلة اذا تعارض عنده دليلان فى جهتين والصلوة لا تقبل التاخير
ولا المجتهد يعلم فهل له سبيل الا ان يتخير احدى الجهتين ليصلى الى اى الجهتين شاء ولا يجوز له ان يعدل الى
الجهتين الباقيتين اللتين دل الاجتهاد على ان القبلة ليست فيهما فهذه امور لو وقع التصريح بها من الشارع
صلى الله عليه كان معقولا ومعمولا واليه الاشارة بقول عثمن وعلى رضى الله عنهما فى الجمع بين مملوكتين
احلتهما اية وحرمتهما اية **مسئلة** فى نقض الاجتهاد المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امراة
ثم خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده ولو حكم بصحة النكاح

حاكم بعد ان خالع الزوج ثلثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح السابق لمصلحة
الحكم فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطربت الاحكام ولم يوثق بها اما اذا نكح المقلد بفتوى
مجتهد امسك زوجته بعد دور الطلاق وقد نجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاده فهل على المقلد تسريح زوجته
هذا ربما يتردد فيه والصحيح انه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاده في نفسه وانما حكم الحاكم هو الذي لا ينقض ولكن
بشرط ان لا يخالف نصا ولا دليلا قاطعا فان اخطا النص نقضنا حكمه وكذلك اذا تنبهنا لامر معقول في
تحقيق مناط الحكم او تنقيحه بحيث نعلم انه لو تنبه له علم قطعا بطلان حكمه فينتقض حكمه فان قيل فقد ذكرتم ان
مخالف النص مصيب اذا لم يبلغه النص لان حكم الله تعالى عليه بحسب حاله فلم ينقض حكمه قلنا انه هو مصيب بشرط دوام
الجهل لكن ظن انه متطهر فحكم الله تعالى عليه وجوب الصلوة ولو علم انه محدث فحكم الله تعالى عليه تحريم الصلوة
مع الحدث لكن عند الجهل الصلوة واجبة عليه وجوبا حاصلا ناجزا وهي حرام عليه بالقوة اي بسبب بصدد
ان تصير حراما لو علم انه محدث فمهما علم لزمه تدارك ما مضى وكان ذلك صلوة بشرط دوام الجهل فكذلك مهما بلغ
المجتهد النص نقض حكمه الواقع على خلافه وكذلك الحاكم الاخر العالم بالنص ينقض حكمه وعند هذا ننبه على دقيقة
وهي انا ذكرنا ان اختلاف حال المكلف في الظن والعلم كاختلاف حاله في السفر والاقامة والطهر والحيض فيجوز
ان يكون ذلك سبب الاختلاف الحكم لكن بينهما فرق وهو ان من سقط عنه وجوب بسفر او عجز فلا يجب عليه
ازالة سفر وعجز ليتحقق الوجوب ومن سقط عنه لجهله وجب ازالة جهله فان التعلم والتبليغ حكم الشرع
وتعريفه سائر واجب وكذلك نقول من صلى على ثوبه نجاسة لا يعرفها تصح صلوته ولا يقضيها على قول
فمن راى على ثوبه تلك النجاسة يلزمه تعريفه ولو تيمم لصلوة وقد قدر غيره على ان ينيل بعجز يحمل الماء اليه لم يلزمه
ففي هذه الدقيقة يختلف حكم الجهل والعجز وحكم سائر الاوصاف فان قيل لو خالف الحاكم قياسا جليا اهل ينقض
حكمه قلنا قال الفقهاء ينقض فان ارادوا به ما هو في معنى الاصل مما يقطع به فهو صحيح وان ارادوا به ما هو
في معنى الاصل مما يقطع قياسا مظنونا مع كونه ظنا فلا وجه له اذ لا فرق بين ظن وظن فاذا النص القاطع فما
لا يختلف بالاضافة وما يختلف بالاضافة لا سبيل الى تتبعه فان قيل فمن حكم على خلاف خبر الواحد بمجرد
صيغة الامر تدل على الوجوب او حكم بالفساد بمجرد النهي فهل ينقض حكمه وقد قطعتم بصحة خبر الواحد وان
صيغة الامر لا تدل على الوجوب والنهي بمجرده لا يدل على الفساد قلنا مهما كانت المسئلة ظنية فلا ينقض الحكم
لانا لا ندرى انه حكم لرد خبر الواحد وانه حكم بمجرد صيغة الامر بل لعله حكم بدليل اخر ظهر له فان علمنا
انه حكم لذلك لا لغيره وكانت المسئلة مع ذلك ظنية اجتهادية فلا ينبغي ان ينتقض لانه ليس لله تعالى
في المسئلة الظنية حكم معين فقد حكم بما هو حكم الله تعالى على قول بعض المجتهدين فان اخطا في الطريق فليس
مخطيا في نفس الحكم بل حكم في محل الاجتهاد وعلى الجملة الحكم في مسئلة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس
حكما برد الخبر مطلقا وانما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة اما احاد المسايل فلا يقطع فيها بحكم فانه

فان

فان حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهدا اخر قلده فهل ينقض حكمه ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب امامه
فهل ينقض قلنا هذا في حكم المجتهد لا يعرف يقينا بل يحتمل تغير اجتهاده واما المقلد فلا يصح حكمه عندنا
ونحن وان حكمنا بتنفيذ حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت فان قضينا بانه لا يجوز للمقلد ان يتبع
اي مفت شاء بل عليه اتباع امامه الذي هو احق بالصواب في ظنه فينبغي ان ينقض حكمه وان جوزنا ذلك
فاذا وافق مذهب ذي مذهب فيعتقد صحة الحكم في محل الاجتهاد فلا ينقض وهذه مسايل فقهية اعني نقض
الحكم في هذه الصور وليس من الاصول في شيء والله اعلم **مسئلة** في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم
التقليد عليه وقد اتفقوا على انه اذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل
بظن غيره ويترك ظن نفسه اما اذا لم يجتهد بعد ولم ينظر فان كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامي فله
التقليد وهذا ليس بمجتهد لكن ربما يكون متمكنا من الاجتهاد في بعض الامور وعاجزا عن البعض الا
بتحصيل علم على سبيل الابتداء كعلم النحو مثلا في مسئلة نحوية وعلم صفات الرجال واحوالهم في مسئلة
خبرية وقع النظر فيها في صحة الاسناد فهذا من حيث حصل بعض العلوم واستقل بها لا يشبه
العامي ومن حيث انه لم يحصل هذا العلم كالعامي فيلحق بالعامي او بالعالم فيه نظر والاشبه انه
كالعامي وانما المجتهد هو الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل اما اذا احتاج
الى تعب كبير في التعليم بعد فهو في ذلك الفن عامي وكما يمكن تحصيله فالعامي ايضا يمكنه التعلم ولا يجوز
بل يجوز له ترك الاجتهاد وعلى الجملة بين درجة المبتدي في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين
طرفين وللنظر فيها مجال وانما كلامنا الان في المجتهد الذي لو نظر في المسئلة وبحث عن الادلة لاستقل بها
ولم يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد فهل يجب عليه الاجتهاد ام يجوز له ان يقلد غيره هذا مما اختلفوا
فيه فذهب قوم الى ان الاجماع قد حصل على ان من وراء الصحابة لا يجوز تقليدهم وقال قوم من وراء
الصحابة والتابعين وكيف يصح دعوى الاجماع ومن قال يجوز تقليد العالم العالم احمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وسفيان الثوري وقال محمد بن الحسن يقلد العالم الاعلم ولا يقلد من هو مثله
او دونه وذهب الاكثرون من اهل العراق الى جواز تقليد العالم للعالم فيما يفتي به وفيما يخصه وقال قوم يجوز
فيما يخصه دون ما يفتي به وخصص قوم من جملة ما يخصه ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد واختار
القاضي منع تقليد العالم للصحابة ولمن بعدهم وهو الاظهر عندنا والمسئلة ظنية اجتهادية والذي يدل
عليه ان تقليد من لا تثبت عصمته ولا يعلم بالحقيقة اصابته بل يجوز خطاؤه وتلبيسه حكم شرعي
لا يثبت الا بنص او قياس على منصوص ولا نص ولا منصوص الا العامي والمجتهد اذ للمجتهد ان ياخذ بظن
نفسه وان لم يتحقق وللعامي ان ياخذ بقوله اما المجتهد فانما جوز له الحكم بظنه لعجزه عن العلم والضرورة
دعت اليه في كل مسئلة ليس فيها دليل قاطع واما العامي جوز له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم

والظن بنفسه والمجتهد غير جايز فلا يكون في حق العاجز فينبغي ان يطلب الحق بنفسه والمجتهد غير مخير
فلا يكون في حق العاجز فينبغي ان يطلب الحق بنفسه فانه يجوز الخطا على العالم بوضع الاجتهاد في محله وبالمبادرة
قبل استتمام الاجتهاد والغفلة عن دليل قاطع وهو قادر على معرفة جميع ذلك ليتوصل في بعضها الى اليقين
وفي بعضها الى الظن فكيف يبني الامر على عماية كالعميان وهو بصير بنفسه فان قيل هو ليس يقدر الا على
تحصيل ظن وظن غيره كظنه لا سيما عند كثرة تصويبهم كل مجتهد قلنا مع هذا اذا حصل ظنه لم يجز له اتباع
ظن غيره بل قدم ظنه على ظن غيره فكان ظنه اصلا وظن غيره بدل يدل عليه انه لم يجز له اتباع ظن غيره بل
قدم ظنه على ظن غيره العدول اليه مع وجود المبدل فلا يجوز مع القدرة على المبدل كما في ساير الابدال و
المبدلات الا ان يرد نص بالتخيير فترتفع البدلية او يرد نص بانه بدل عند الوجود لا عند العدم كبنت
مخاض وابن لبون في خمس وعشرين فاذن وجود بنت مخاض يمنع من قبول ابن لبون والقدرة على
شرايها لا يمنع منه فان قيل حصرتم طريق معرفة الحكم في الالحاق ثم قطعتم طريق الالحاق لانهم
ان ماخذ الالحاق بل عمومات تشمل العامي والعالم كقوله تع فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وما اراد من لا يعلم شيئا اصلا فان ذلك مجنون او صبي بل من لا يعلم تلك المسئلة وكذلك قوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهم العلماء قلنا اما قوله تع فسئلوا اهل الذكر لا حجة
فيه من وجهين احدهما ان المراد به امر العوام بسؤال العلماء اذ ينبغي ان يتميز السايل عن المسئول
فمن هو اهل العلم مسئول وليس بسايل ولا يخرج عن كونه من اهل العلم بان لا تكون المسئلة حا
في ذهنه اذا كان متمكنا من معرفتها من غير تعلم من غيره الثاني ان معناه سلوا لتعلموا اي سلوا
عن الدليل لتحصيل العلم كما يقال كل لتشبع واشرب لتروى واما اولوا الامر فالمراد به الولاة اذ وجب
طاعتهم كطاعة الله تع وطاعة الرسول صلعم ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد فان كان المراد باولي الامر
الولاة فالطاعة على الرعية وان كان هم العلماء فالطاعة على العوام ولا يلزم الا ذلك ثم نقول تعارض
هذه العمومات عمومات اقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء في المسئلة كقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
وقوله تع لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تع افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وقوله تع
وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله وقوله تع فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فهذا
كله امر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطابا مع العوام فلم يبق مخاطبا الا العلماء والمقلد
للتدبر والاعتبار والاستنباط وكذلك قوله تع اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه
اولياء وهذا بظاهره يوجب الرجوع الى الكتاب فقط لكن دل الكتاب على اتباع السنة والسنة
على الاجماع والاجماع على القياس فصار جميع ذلك منزلا فهو المتبع دون اقوال العباد فهذه ظواهر قوية
والمسئلة ظنية يتقوى فيها التمسك بامثالها ويعضد ذلك بفعل الصحابة رضي الله عنهم فانهم

وميراث الجد والاخوة والعول والمفوضة ومسايل كثيرة وحكم كل واحد بظن نفسه ولم يقلد غيره فان قيل نقل
عن طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن وهم اهل الشورى نظر في الاحكام مع ظهور الخلاف والاظهر
انهم اخذوا بقول غيرهم قلنا كانوا لا يفتون اكتفاء بمن عداهم في الفتوى اما عملهم في حق انفسهم لم يكن الا بما
سمعوه وعرفوه وان وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم لتعرف الدليل لا للتقليد فان
قيل فما تقولون في تقليد الاعلم قلنا الواجب ان ينظر اولا فان غلب على ظنه ما وافق الاعلم فذاك وان
غلب على ظنه خلافه فمن اين يمنع كونه اعلم وقد صار رايه مزيفا عنده والمخالف ان على الاعلم فظنه
اقوى في نفسه من ظن غيره وله ان ياخذ بظن نفسه وفاقا فلم يلزمه تقليده لكونه اعلم فينبغي ان لا
يجوز تقليده ويدل عليه اجماع الصحابة على تسويغ الخلاف لابن عباس وابن عمر وابن الزبير وزيد بن
ثابت وابي سلمة بن عبد الرحمن وغيرهم من احداث الصحابة للاكابر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فان قيل هل من فرق بين ما يخصه وبين ما يفتي به قلنا يجوز له ان ينقل للمستفتي مذهب الشافعي
وابي حنيفة لكن لا يفتي من نفسه بتقليد غيره اذ لو جاز ذلك لجازت الفتوى للعوام اما ما يخصه
وضاق الوقت وكان في البحث تفويت فهذا محل لحقه بالعاجز فجواز التقليد فيه نظر فقهي ذكر
مثله في العدول الى التيمم عند ضيق الوقت وتناوب جماعة على بير ماضية فهي مسئلة محتملة والله اعلم

الفن الثاني من هذا القطب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه وفيه اربع مسايل مسئلة

التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا الى العلم لا في الاصول ولا في الفروع وذهبت الحشوية
والتعليمية الى ان طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب وان النظر والبحث حرام ويدل
على بطلان مذهبهم مسالك الاول وهو ان صدق المقلد لا يعلم ضرورة فلا بد من دليل ودليل
الصدق المعجزة فيعلم صدق الرسول صلعم بمعجزته وصدق كلام الله تع باخبار الرسول عن صدقه
وصدق اهل الاجماع باخبار الرسول صلعم عن عصمتهم ويجب على القاضي الحكم بقول العدول لا بمعنى
اعتقاد صدقهم لكن من حيث دل السمع على تعبد القضاة باتباع ظن الصدق صدق الشاهد ام
كذب ويجب على العامي اتباع المفتي اذ دل الاجماع على ان فرض العوام ذلك كذب المفتي ام صدق
اصاب ام اخطا فنقول قول المفتي والشاهد لزم بحجة الاجماع فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليدا
فانا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة فحيث لم تقم حجة ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل فالاتباع
فيه اعتماد على الجهل المسلك الثاني هو ان يقال لهم اتحيلون الخطا على مقلدكم ام تجوزونه فان
جوزتموه فانتم شاكون في صحة مذهبكم وان احلتموه فبم عرفتم استحالته ابضرورة او نظر او تقليد ولا
ضرورة ولا دليل فان قلدتموه في قوله ان مذهبه حق فبم عرفتم صدقه في تصديق نفسه وان قلدتم
فيه غيره فبم عرفتم صدق المقلد الاخر وان عولتم على سكون النفس الى قوله فبم تفرقون بين سكون

نفوسكم وتكونون كالنصارى واليهود وبم تفرقون بين قول مقلدكم انه صادق وبين قول مخالفيكم ويقال لهم
اتقولون في ايجاب التقليد هل تعلمون وجوب التقليد ام لا فان لم تعلموا فلم قلتم وان علمتم فبضرورة او نظر او تقليد
ويعود عليهم السؤال في التقليد ولا سبيل لهم الى النظر والدليل فلا يبقى الا الحاجة لتقليد المتحكم فان قيل
عرفنا صحته بانه مذهب الاكثرين فهو اولى بالاتباع قلنا فبم انكرتم على من يقول الحق دقيق غامض لا
يدركه الا الاقلون ويعجز عنه الاكثرون لانه يحتاج الى شروط كثيرة من الممارسة والتفرغ للنظر
ونفاذ القريحة والخلو عن الشواغل ويدل عليه انه عليه السلم كان محقا في ابتداء امره وهو في شرذمة
يسيرة على خلاف الاكثرين وقد قال تع وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله كيف
وعدد الكفار في زماننا اكثر ثم يلزمهم ان يتوقفوا حتى يدوروا في جميع العالم ويعدوا المحقين فان
ساووهم توقفوا وان غلبوا تحيروا كيف وهو على خلاف نص القران فقال تع وقليل من عبادي الشكور
ولكن اكثرهم لا يعلمون واكثرهم للحق كارهون فان قيل فقد قال صلى الله عليه عليكم بالسواد الاعظم ومن
سره ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد قلنا اولا
بم عرفتم صحة هذه الاخبار وليست متواترة فان كان عن تقليد فبم تتميزون عن مقلد اعتقد
فسادها ثم لو صح هذا فاتباع السواد الاعظم ليس بتقليد بل علم بقول الرسول صلعم وجوب اتباعهم وذلك
قبول قول بحجة وليس بتقليد ثم المراد بهذه الاخبار ذكرناه في كتاب الاجماع وانه الخروج عن معاني فقه
او موافقة الاجماع ولهم شبه الشبهة الاولى ان الناظر متورط في الشبهات وقد كثر ضلال الناظرين
فترك الخطر وطلب السلامة اولى قلنا وقد كثر ضلال المقلدين من النصارى واليهود فبم تفرقون
بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار حتى قالوا انا وجدنا اباءنا على امة ثم نقول اذا وجبت المعرفة
كان التقليد جهلا وضلالا فكانكم حرمتم جهلا خوفا من الوقوع في شبهة كمن يقتل نفسه عطشا
وجوعا خوفا من ان يغص بلقمة او يشرق بشربة لو اكل وشرب وكالمريض يترك العلاج راسا
خوفا من ان يخطئ في العلاج وكمن يترك التجارة والحراثة خوفا من نزول صاعقة فيختار الفقر خوفا
من الفقر الشبهة الثانية تمسكهم بقوله تع ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا وبانه نهى عن الجدال
في القدر والنظر يفتح باب الجدل قلنا نهى عن الجدال بالباطل كما قال وجادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق بدليل قوله تع وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تع قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وقوله
تع ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن واما القدر فنهاهم عن الجدال فيه اما لانه كان قد وقفهم
على الحق بالنص فمنعهم من المماراة في النص او كان في بدو الاسلام فاحترز عن ان يسمعه المخالف
فيقول هؤلاء بعد لم يستقر قدمهم في الدين او لانهم كانوا امروا فرغين الى الجهاد الذي هو اهم عندهم من
الجدل ثم انا نعارضهم بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الا

من شهد بالحق وهم يعلمون وما شهدنا الا بما علمنا قل هاتوا برهانكم هذا كله نهي عن التقليد وامر بالعلم ولذلك
عظم شان العلماء فقال تع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال صلعم يحمل هذا العلم
من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتاويل الجاهلين وانتحال المبطلين ولا يحصل هذا
بالتقليد بل بالعلم وقال ابن مسعود رضي الله عنه لا تكونن امعة قيل وما الامعة قال ان يقول الرجل
انا مع الناس ان ضلوا ضللت وان اهتدوا اهتديت الا لا يوطنن احدكم نفسه ان يكفر ان كفر الناس
مسألة العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر في الدليل واتباع
الامام المعصوم وهذا باطل بمسلكين احدهما اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يفتون العوام ولا
يامرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم فان قال واحد
من الامامية كان الواجب عليهم اتباع علي كرم الله وجهه لعصمته وكان علي لا ينكر عليهم خوفا وتقية من
الفتنة قلنا هذا كلام جاهل سد على نفسه باب الاعتماد على قول علي وغيره من الائمة في حال ولاية
الى الخصم لانه لم يزل في اضطراب من امره فلعل جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفا وتقية المسلك الثاني
ان الاجماع منعقد على ان العامي مكلف بالاحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لانه يؤدي الى
ان ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي الى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم
بطلب العلم وذلك يرد العلماء الى طلب المعاش ويؤدي الى اندراس العلم بل الى اهلاك العلماء وخراب
العالم واذا استحال هذا لم يبق الا سؤال العلماء فان قيل فقد ابطلتم التقليد وهذا عين التقليد قلنا
التقليد قبول قول بلا حجة وهؤلاء وجب عليهم ما افتى به المفتي بدليل الاجماع كما وجب على الحاكم قبول
قول الشهود ووجب علينا قبول خبر الواحد عند ظن الصدق والظن معلوم بدليل سمعي قاطع فهذا
الحكم قاطع والتقليد جهل فان قيل فقد رفعتم التقليد من البين وقد قال الشافعي رحمه الله لا يحل
تقليد احد سوى رسول الله صلعم فقد اثبت تقليدا قلنا قد صرح بابطال التقليد راسا الا ما استثنى
فظهر انه لم يجعل الاستفتاء وقبول خبر الواحد وشهادة العدل تقليدا نعم يجوز تسميته قبول قول
رسول الله صلعم تقليدا توسعا اذا استثناه من غير جنسه ووجه التجوز انك تقبل قوله صلى الله عليه
وان كان بحجة دلت على صدقه جملة فلا يطلب منه حجة على عين تلك المسألة فكانه تصديق
بغير حجة خاصة ويجوز ان يسمى ذلك تقليدا مجازا مسألة لا يستفتي العامي الا من عرفه بالعلم
والعدالة اما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقا وان سأل من لا يعرف جهله وعلمه فقد قال قوم
يجوز وليس عليه البحث وهذا فاسد لان كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب عليه معرفة
حاله فيجب على الامة معرفة حال الرسول صلعم بالنظر في معجزته فلا يؤمن بكل مجهول يدعي انه رسول
ووجب على الحاكم معرفة حال الشاهد في العدالة وعلى المفتي معرفة حال الراوي وعلى الرعية

معرفة حال الاعلم والاكثر على الجهلة كيف يسال من يتصور ان يكون اجهل من السائل فان قيل اذا لم يعرف عدالة المفتي هل يلزمه البحث عنها قلنا ان قلتم يلزمه فهذا خلاف العادة فان من دخل بلدة فيسال عالم البلدة ولا يطالبه بحجة على عدالته ان جوزتم مع الجهل فكذلك في العلم قلنا من عرفه بالفسق فلا يساله ومن عرفه بالعدالة فيساله ومن لم يعرفه فيحتمل ان يقال ظاهر حال العالم العدالة لا سيما اذا اشتهر بالفتوى ولا يمكن ان يقال ظاهر حال الخلق العلم بل رتبة الفتوى والجهل الغالب على الخلق والناس كلهم عوام الا الافراد في البلاد ولا يمكن ان يقال الغالب العدالة والعلم بل الكل عدول الا الافراد بل العدل الكل عدول الا الاحاد فان قيل فان وجب السؤال عن المعرفة علمه او عدالته فيفتقر الى التواتر او يكفي اخبار عدل واحد او شهادة عدلين قلنا لا بد من تحصيل المعرفة الحقيقية بالتواتر فان ذلك ممكن ويحتمل ان يقال يكتفي بغالب الظن الحاصل بقول عدل او عدلين وقد جوز قوم العمل بقول العدل الواحد وهذا اقرب منه من وجه **مسالة** اذا لم يكن في البلد الا مفت واحد وجب على العامي مراجعته وان كانوا جماعة فله ان يسال من شاء ولا يلزمه مراجعة الاعلم كما فعل في زمان الصحابة رضي الله عنهم اذ سال العوام الفاضل والمفضول ولم يحجر على الخلق في سؤال غير ابي بكر وعمر وغير الخلفاء الراشدين وقال قوم يجب مراجعة الافضل فان استووا تخير بينهم وهذا يخالف اجماع الصحابة اذ لم يحجر الفاضل على المفضول في الفتوى بل لا تجب الا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة وقد عرفهم كلهم بذلك نعم اذا اختلف عليه مفتيان في حكم فان تساويا راجعهما مرة اخرى وقال تناقض فتواكما وتساويتما عندي فما الذي يلزمني فان خيراه تخير وان اتفقا على الامر بالاحتياط والميل الى جانب معين فعل وان اصرا على الخلاف لم يبق الا التخيير فانه لا سبيل الى تعطيل الحكم وليس احدهما باولى من الاخر والائمة كالنجوم فبايهم اقتدى فقد اهتدى اما اذا كان احدهما افضل واعلم في اعتقاده اختار القاضي انه يتخير ايضا لان المفضول ايضا من اهل الاجتهاد لو انفرد فكذلك اذا كان معه غيره فزيادة الفضل لا تؤثر والاولى عندي انه يلزمه اتباع الافضل فمن اعتقد ان الشافعي اعلم والصواب على مذهبه اغلب فليس له ان ياخذ بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي ان ينتقي من المذاهب في كل مسالة اطيبها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي فانه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك ههنا وان صوبنا كل مجتهد ولكن الخطا ممكن بالغفلة عن دليل قاطع وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والغلط على الاعلم ابعد لا محالة وهذا التحقيق وهو انا نعتقد ان الله تعالى سرا في رد العباد الى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين الهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير ان يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب الى جانب فيتذكرون العبودية وينفذ حكم الله تعالى عليهم في كل حركة وسكون فيمنعهم من جانب الى جانب فيما دعت النفوس على ضبط الهوى فذلك اولى من تخييرهم واهمالهم كالبهائم والصبيان اما اذا عجزوا عند تعارض مفتيين وتساويهما او عند تعارض دليلين فذلك ضرورة والدليل عليه انه كان يمكن ان يقال لكل مسالة دليل

فيها حكم معين او تصويب كل مجتهد ولا يجب على المجتهد فيه النظر بل يتخير فيفعل ما شاء من اي جانب كان ولا يجوز ان يغلب على ظن مجتهد ولا اجماع مستعد على انه يلزمه الا تحصيل الظن ثم تعيين ما ظنه فكذلك العامي ينبغي ان يو... فان قيل المجتهد لا يجوز له ان يتبع ظنه قبل ان يتعلم طرق الاستدلال والعامي يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول على الفاضل فان جاز ان يحكم بغير بصيرة فليتبع في نفس المسالة والحكم بما يظنه فلمعرفة مراتب الفضل ادلة غامضة ليس دركها من شان العوام وهذا سؤال واقع لكنا نقول من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برايه كان متعديا مقصرا ضامنا ولو راجع طبيبا لم يكن مقصرا وان كان في البلد طبيبان واختلفا في الدواء فخالف الافضل عد مقصرا ويعرف فضل الطبيبين بتواتر الاخبار وباذعان المفضول له وبتقديمه وبامارات تفيد غلبة الظن فكذلك في حق العلماء يعرف الافضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم والعامي اهل له فلا ينبغي ان يخالف الظن بالتشهي فهذا هو الاصح عندنا والاليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام الفتوى والله اعلم

الفن الثالث من القطب الرابع في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الادلة ويشتمل هذا الفن على ثلث مقدمات وبابين **اما المقدمة الاولى** ففي بيان ترتيب الادلة فنقول يجب على المجتهد في كل مسالة ان يرد نظره الى النفي الاصلي قبل ورود السمع ثم يبحث عن الادلة السمعية المغيرة فينظر اول شيء في الاجماع فان وجد في المسالة اجماعا ترك النظر في الكتاب والسنة فانهما يقبلان النسخ والاجماع لا يقبله فالاجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ اذ لا تجتمع الامة على الخطا ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة فهما على رتبة واحدة لان كل واحد يفيد العلم القاطع ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية الا بان يكون احدهما ناسخا فما وجد فيه نص كتاب او سنة متواترة اخذ به ثم ينظر بعد ذلك الى عمومات الكتاب وظواهره ثم ينظر في مخصصات العموم من اخبار الاحاد ومن الاقيسة فان عارض قياس عموما او خبر واحد عموما فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منهما فان لم يجد لفظا نصا ولا ظاهرا نظر الى قياس النصوص فان تعارض قياسان او خبران او عمومان طلب الترجيح كما سنذكره فان تساويا عنده توقف على راي وتخير على راي كما سبق **المقدمة الثانية** في حقيقة التعارض وعلة اعلم ان الترجيح انما يجري بين ظنين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى واغلب من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل بل بعضها يستغني عن اصل التامل وهو البديهي لكنه بعد الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققا فلا ترجيح لعلم على علم ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل ان كانا متواترين حكم بالناسخ والمتاخر ولا بد ان يكون احدهما ناسخا وان كانا من اخبار الاحاد وعرفنا التاريخ ايضا حكمنا بالمتاخر وان لم نعرف فصدق الراوي مظنون

فيقدم الاقوى في ظنوننا وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين فكذلك في علتين قطعيتين فلا يجوز
ان ينصب الله علة قاطعة للتحليل والتحريم في موضع وعلة قاطعة للتحليل في موضع ويليه وبينهما مسألة توجد
فيها العلتان ويتعبد بالقياس لانه يؤدي الى ان نجمع قاطع على التحريم وقاطع على التحليل في فرع واحد في حق
مجتهد واحد وهو محال لا كالعلل المظنونة لان الظنون تختلف بالاضافات فلا تجتمع في حق مجتهد واحد
فان يقاوم ظنان اوجبنا التوقف على راى كما لو تعارض قاطعان ومن امر بالتخيير اجاب بانه لا يجوز
ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتاخر ويكون معناه التخيير لان اللفظ لا
يحتمل التخيير فكذلك التعبد بالقياس مع التصريح بالتعليل صريح في النفي والاثبات لا يحتمل التخيير من
حيث اللفظ فيكون متناقضا اما الدليل الذي دل على تعبد المجتهد باتباع الظن يصلح لان ينزل على اتباع
اغلب الظنين وعند التعارض على التخيير بينهما فانه امر باتباع المصلحة وبالنسبة وبالاستصحاب فاذا
تعارضا فكيف ما فعل فهو مستصحب ومشبه ومتبع للمصلحة اما القواطع فمتضادة ومتناقضة فلابد
من ان يكون ناسخا ومنسوخا فلا يقبل الجمع نعم لو اشكل التاريخ وعجزنا عن طلب دليل اخر فلا يبعد
ان يخير اذ ليس احدهما باولى من الاخر مع تضادهما فان قيل وهل يجوز ان يجتمع علم وظن قلنا لا فان الظن لو
خالف العلم فهو جهل لان ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم وان وافقه فان
الظن ينمحي بالعلم فلا يبقى معه المقدمة الثالثة في دليل وجوب الترجيح فان قال قائل لم رجحتم احد الظنين و
كل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه وهلا قضيتم بالتخيير او التوقف قلنا كما يجوز ان يرد التعبد بالتسوية
بين الظنين وان تفاوتا لكن الاجماع قد دل على خلافه على ما علم من السلف في تقديم بعض الاخبار على
بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم فلذلك قدموا خبر ازواجه صلى الله
عليه على غيرهن من النساء وقدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على قول من روى
انما الماء من الماء وخبر من روت من ازواجه صلى الله عليه انه كان يصبح جنبا على ما روى ابو هريرة
عن الفضل بن عباس رضي الله عنهم ان من اصبح جنبا فلا صوم له وكما قوي علي خبر ابي بكر رضي الله عنهما
فلم يحلفه وحلف غيره وقوي ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة وقوي عمر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستئذان لموافقة ابي سعيد الخدري في الرواية الى غير ذلك مما يكثر تتبعه وكذلك
اذا غلب على الظن كون الفرع اشبه باحد الاصلين وجب اتباعه بالاجماع فقد فهم اهل الاجماع انهم
تعبدوا بما هو عادة الناس في تجاراتهم وتجاريبهم وسلوكهم الطرق المخوفة فانهم عند تعارض الاسباب
المخيفة يرجحون ويميلون الى الاقوى فان قيل فلم لم ترجحوا في الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن بل نفي
بالتعارض عند تناقض البينتين قلنا لان اهل الاجماع لم يرجحوا في الشهادة ورجحوا في الرواية وسببه
ان باب الشهادة مبني على التعبد حتى لو اتى عشرة بلفظ الاخبار دون الشهادة لم يقبل ولا يقبل شهادة

مائة

مائة امراة ومائة عبد على انه يقبل هذه في المقامات **الباب الاول** فيما يرجح به الاخبار واعلم ان التعارض
هو التناقض فان كان في خبرين فاحدهما كذب والكذب محال على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وان كانا
في حكمين في امر ونهي وحظر واباحة فالجمع تكليف محال فاما ان يكون احدهما كذبا او يكون متاخرا ناسخا او امكن
الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين كما اذا قال الصلوة واجبة على امتي الصلوة غير واجبة على امتي فيقول اراد
بالاول المكلفين وبالثاني الصبيان والمجانين او في حالتي العجز والقدرة او في زمان دون زمان فان
عجزنا عن الجمع بينهما وعن معرفة المتاخر والمتقدم رجحنا واخذنا بالاقوى في نفوسنا بصدق الراوي وبصحته
ويضعف الخبر في نفوسنا اما باضطراب في متنه او بضعف في سنده او بامر خارج عن السند والمتن
اما ما يتعلق بالمتن والسند فسبعة عشر وجها الاول سلامة متن احد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب
دون الاخر فرجح فان ما لا يضطرب فهو بقول الرسول صلعم اشبه فان انضاف الى اضطراب اللفظ
اضطراب المعنى كان ابعد من ان يكون قول الرسول صلعم ويدل على الضعف وتساهل الراوي في الرواية
فان قيل فيجب ان تكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطرابا يوجب الطرح قلنا لا يجب لانه في معنى
خبرين منفصلين الا ان يعرف بكثرة الانفراد في الزيادات عن الحفاظ فيجوز ان يقدم خبر غيره
على خبره الثاني اضطراب السند بان يكون في احدهما ذكر رجال تلتبس اسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم باسماء
قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يعسر التمييز الثالث ان روي احدهما في تضاعيف قصة مشهورة متداولة
عند اهل النقل ومعارضه مما انفرد به الراوي بلا حكاية القصة فما روي بالجماعة اقوى في النفس واقرب
الى السلامة من الغلط مما يرويه الواحد عاريا عن قصته المشهورة الرابع ان يكون راويه معروفا بزيادة
التيقظ وقلة الغلط فالثقة بروايته اشد الخامس ان يقول احدهما سمعت رسول الله صلعم ويقول الاخر
كتب الي كذا فان التحريف والتصحيف في المكتوب اكثر منه في المسموع السادس ان يتطرق الخلاف الى احد الخبرين
انه موقوف على الراوي او مرفوع فالمتفق على كونه مرفوعا اولى السابع ان يكون منسوبا اليه قولا ونصا
والاخر ينسب اليه اجتهادا بان روي انه كان في زمانه او في مجلسه ولم ينكر لان النص غير محتمل وما في
زمانه ربما لم يبلغه وما في مجلسه ربما غفل عنه الثامن ان روى احد الخبرين بمن تعارضت الرواية
عنه فنقل عنه انه نقيضه فيقدم عليه ما لم يتعارض لان المتعارض متساقط فيبقى الاخر سليما عن
المعارضة التاسع ان يكون الراوي صاحب الواقعة فهو اولى بالمعرفة من الاجنبي فرواية ميمونة
رضي الله عنها تزوجني رسول الله صلعم ونحن حلالان بسرف مقدمة على رواية ابن عباس رضي الله
عنهما انه نكحها وهو محرم العاشر ان يكون احد الراويين اعدل واضبط واشد تيقظا واكثر
الحادي عشر ان يكون احدهما على وفق عمل اهل المدينة فهو اقوى لان ما راه ما للحجة واجماعا لم
يصح فيصلح للترجيح لان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي والناسخ فيبعد ان ينطوي عنهم الناسخ

احد الخبرين مرسلا فيرجحه من رجح بكثرة الرواة لان المرسل حجة عند قوم فان لم يكن حجة فلا اقل من ان يكون
مرجحا الثاني عشر ان تعمل الامة بموجب احد الخبرين فانه وان احتمل ان يكون عملهم بدليل اخر فيحتمل ان يكون
بهذا الخبر فيكون صدقه اقوى في النفس الرابع عشر ان يشهد القران او الاجماع او النص المتواتر او دليل العقل
لوجوب العمل على وفق الخبر فيرجحه فان قيل ذلك قاطع في تصديقه قلنا لا بل يتصور ان يكذب على رسول
الله صلعم فيما يوافق القران والاجماع فيقول سمعت ما لم يسمعه وانما يجب صدقه اذا اجمعت الامة على صدقه
لا اذا اجمعت على عمل يوافق خبره ولعل ذلك عن دليل اخر الخامس عشر ان يكون احدهما اخص والاخر اعم
فيقدم ما هو اخص بالمقصود كتقديم قوله صلى الله عليه في الرقة ربع العشر في ايجابه على الطفل والبالغ
على قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة لان هذا تعرض لنفي الخطاب بالعام وليس تعرضا للزكاة ولا لسقوط
الزكاة عن الطفل باخراج زكوته والحديث الاول يتعرض لخصوص الزكوة ويتناول بعمومه مال الصبي فهو اخص
وامس بالمقصود والسادس عشر ان يكون احدهما مستقلا بالافادة ومعارضه لا يفيد الا بتقدير
اضمار او حذف وذلك مما يتطرق اليه زيادة التباس لا يتطرق الى المستقل السابع عشر ان يكون
رواة احد الخبرين اكثر فالكثرة يقوى الظن ولكن رب عدل اقوى في النفس من عدلين لشدة تيقظه
وضبطه والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد فهذا ما يوجب الترجيح لامر في سند الخبر وفي متنه
وقد يرجح لامور خارجة وهي خمسة الاول كيفية استعمال الخبر في محل الخلاف كقوله صلى الله عليه
لا نكاح الا بولي مع قوله صلى الله عليه الايم احق بنفسها من وليها لانا نحمل ذلك على انها احق بنفسها في
الاذن لا في العقد واللفظ يعم الاذن والعقد وهم يحملون خبرنا على الصغيرة او الامة او النكاح بغير كفو
والخلاف في الكبيرة وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف ونحن استعملنا الخبرين في الكبيرة وتاولنا احدهما
فانه لا ينبو عنه اللفظ بل كان اللفظ محتملا لهما اما تنزيل خبرنا على الصغيرة والامة فبعيد الثاني
ان يكون احد الخبرين يوجب غضا من منصب الصحابة رضي الله عنهم فيكون اضعف كما رووا من امر
رسول الله صلعم الصحابة باعادة الوضوء عند القهقهة فخبرنا هو قولهم كان يامرنا اذا كنا سفرا ان لا
ننزع خفافنا الا من جنابة لكن من بول وغائط ونوم وليس فيه القهقهة فهذا اولى من خبرهم الثالث
يكون احد الخبرين متنازعا في خصوصه والاخر متفقا على تطرق التخصيص اليه فقد قال قوم انه
يسقط الاحتجاج به فان لم يصح ذلك فيدل على ضعفه لا محالة الرابع ان يكون احد الخبرين قد قصد
به بيان الحكم المتنازع فيه دون الاخر كقوله صلى الله عليه ايما اهاب دبغ فقد طهر فيرجح فيه على نهي
ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل فدلالة عمومه على حل ما لا يؤكل اقوى من دلالة نهيه عن افتراش جلود السباع
لانه ما سيق لبيان الطهارة والنجاسة بل لما فيه من الافتراش الخيلاء او الخاصية لا نعقلها الخامس
ان يتضمن احد الخبرين اثبات ما ظهر تاثيره في الحكم دون الاخر حتى يقدم رواية عائشة وابن عمر

وابن

وابن عباس رضي الله عنهم اجمعين ان بريرة اعتقت تحت عبد على ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان ضرر الرق
في الخيار قد ظهر اثره ولا يجري ذلك في الحر **القول فيما يظن انه ترجيح وليس بترجيح** وله امثلة ستة الاول ان
يعمل احد الراويين بالخبر دون الاخر او يعمل بعض الامة او الائمة الاربعة بموجب احد الخبرين فلا يرجح به اذ
لا يجب تقليدهم فالمعمول به وغير المعمول به واحد الثاني ان يكون احدهما غريبا لا يشبه الاصول كحديث
القهقهة وخبر الجنين وضرب الدية على العاقلة وخبر التمر ودفع القيمة في احدى [illegible]
لو صح لا يؤخر عن معارضها الموافق للاصول لان للشارع ان يتعبد بالغريب والمالوف نعم لو ثبت التعارض
بين الخبرين تساقطا ورجعنا الى القياس وذلك ليس من الترجيح في شيء الثالث الخبر الذي يدرأ
الحد لا يقدم على الموجب وان كان الحد يسقط بالشبهة وقال قوم الدافع اولى وهو ضعيف لانه لا يوجب
تفاوتا في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الايجاب والاسقاط الرابع اذا ادى خبران من فعل
رسول الله صلعم احدهما اثبت والاخر انزف فلا يرجح احدهما على الاخر لاحتمال وقوعهما في حالتين فلا يكون
بينهما تعارض وقد بينا في باب افعال رسول الله صلعم محل امتناع التعارض بين الفعلين الخامس خبر
يتضمن العتق والاخر يتضمن نفيه قال قوم من اهل العراق المثبت للعتق اولى لغلبة العتق ولانه
لا يقبل الفسخ وهذا ضعيف لان هذا لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي وثبوت نقله السادس
الخبر الحاظر لا يقدم على المبيح على ما ظنه قوم لانهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة
الباب الثاني في ترجيح العلل ومجامع ما ترجح اليه العلل خمسة الاول ما يرجع الى قوة الاصل الذي
منه الانتزاع فان قوة الاصل تؤكد العلة الثاني ان يرجع الى تقوية نفس العلة في ذاتها الثالث ما يرجع
الى قوة طريق اثبات العلة من نص او اجماع او امارة الرابع ما يقوي حكم العلة الثابتة بها الخامس ان
يتقوى بشهادة الاصول وموافقتها الاول ما يرجع الى قوة الاصل فهو عشرة الاول ان تكون احدى
العلتين منتزعة من اصل معلوم استقراره في الشرع ضرورة والاخر يكون معلوما لكن بنظر
ودليل فانهما وان كانا معلومين فجاحد الضروري يكفر وجاحد النظري لا يكفر فذلك اقوى
فان قيل اليس قد قلتم انه لا يقدم معلوم على معلوم قلنا العلتان مظنونتان وانما المعلوم اصلهما
والترجيح للعلة المظنونة الثاني ان يكون احد الاصلين محتملا للنسخ او ذهب بعض العلماء الى نسخه
فالسالم من الخلاف والاحتمال اقوى الثالث ان يثبت احد اصلي العلة بخبر الواحد والاخر بخبر متواتر
او امر مقطوع به فان العمل بخبر الواحد وان كان واجبا قطعا فهو حق بالاضافة الى من ظن صدق الراوي
والاخر حق في نفسه مطلقا لا بالاضافة الرابع ان يكون احد الاصلين ثابتا بروايات كثيرة
والاخر برواية واحدة فيرجح الاول عند من يرجح بكثرة الرواة فلا يرجح عند من لا يرى ذلك الخامس
ان يكون احد الاصلين ثابتا بعموم لم يدخله تخصيص فيقدم على ما دخله التخصيص لضعفه السادس

ان يكون احد الاصلين ثابتا بصريح النص والاخر ثبت بتقدير واضمار وحذف دقيق والنص الصريح اولى السابع
ان يكون احد الاصلين اصلا بنفسه والاخر فرعا لاصل اخر فالفرع ضعيف عند من جوز القياس عليه
والاظهر منع القياس عليه وكذلك اصل ثبت بخبر الواحد اقوى من اصل ثبت بالقياس على خبر الواحد
الثامن ان يكون احد الاصلين ما اتفق القايسون على تعليله والاخر اختلفوا فيه فالمتفق عليه من القياسيين
وان لم يكن كل الامة اقرب الى كونه معلوما من المختلف فيه التاسع ان يكون دليل احد الاصلين مكشوفا
معينا والاخر اجمعوا على انه ثابت بدليل لكن لم يكن معينا فيقدم المكشوف لانه يمكن معرفة رتبته وتقديمه
على غيره والمجهول لا يدرى ما رتبته وما وجه معارضته لغيره ومساواته له العاشر ان يكون احد
الاصلين مغيرا للنفي الاصلي والاخر مقررا والمغير اولى لانه حكم شرعي والاصل نفي والاخر نفي الحكم
على الحقيقة القسم الثاني ما لا يرجع الى الاصل فيرجع الى نفس العلة والاقسام الاربعة فنوردها من غير
تفصيل لتعلق بعضها بالبعض فيرجع ذلك الى قريب من عشرين وجها الاول ان تثبت احدى العلتين
بنص قاطع وهذا قد اورد في الترجيح وهو ضعيف لان الظن ينمحي في مقابلة القاطع فلا يبقى معه حتى
يحتاج الى ترجيح اذ لو بقي معه لتطرق شك اليه ولخرج عن كونه معلوما وقد بينا انه لا ترجيح لمعلوم على
معلوم ولا لمعلوم على مظنون الثاني ان تعتضد احدى العلتين بموافقة قول صحابي انتشر وسكت عليه
الاخرون وهذا يصح على مذهب من لا يرى ذلك اجماعا اما من اعتقده اجماعا صار عنده قاطعا وسقط
الظن في مقابلته الثالث ان تعتضد بقول صحابي وحده ولم ينتشر فقد قال قوم قوله حجة فان لم يكن
حجة فلا يبعد ان يقوى القياس به في ظن مجتهد اذ يقول انه قاله عن توقيف فهو اولى وان قاله عن ظن
وقياس فهو اولى بفهم مقاصد الشرع ثم يجوز ان لا يترجح عند مجتهد الرابع ان يترجح لموافقته خبر
مرسل او خبر مردود عنده ولكن قال به بعض العلماء فهذا مرجح بشرط ان لا يكون قاطعا ببطلان
مذهب القايلين به بل يرى ذلك في محل الاجتهاد الخامس ان تشهد الاصول لمثل حكم احدى العلتين
اعني لجنسه لا لعينه فانها ان شهدت لعينه صار قاطعا دافعا للظنون مثاله ترجيح علة من اوجب
النية في الطهارة بشهادة الاصول من افتقار القربات الى النيات وشهادة الكفارات لاستواء البدل
والمبدل في النية فهذا ايضا يصلح للترجيح عند من غلب على ظنه ذلك السادس ان يكون وجود نفس
العلة ضروريا في احدهما نظريا في الاخر فان كانا معلومين او كان احدهما متيقنا والاخر مظنونا
فان من اوصاف العلة ما يتيقن ككون البر قوتا وككون الخمر مسكرا ومنه ما يظن ككون الكلب نجسا
اذا عللنا منع بيعه بنجاسته وكون التراب مبطلا درجة النجاسة اذا القي في الماء الكثير المتغير
ساترا وكذلك علة مركبة من وصفين احدهما ضروري والاخر نظري او احدهما معلوم والاخر
مظنون اذا عارضه ما هو ضروري الوصفين او معلوم الوصفين لان ما علم مجموع وصفيه اولى مما

تطرق

تطرق الشك او النظر الى احد وصفيه لان الحكم لا محالة يتبع وجود نفس العلة فما قرب للعلم او الظن بوجود
العلة قوي الظن بحكم العلة السابع الترجيح بما يعود الى تعلق الحكم بالعلة فاذا كانت احدى العلتين حكما ككونه
حراما ونجسا والاخر حسيا ككونه قوتا ومسكرا فذهبوا ان رد الحكم الى الحكم اولى والحق ان تعليل الحكم بالرق
والحرية اولى من تعليله بالتمييز والعقل وتعليله بالتكليف اولى من تعليله بالانسانية وهذا من
الترجيحات الضعيفة الثامن ان يكون احدى العلتين سببا او شبها للسبب كايجاب الزنا والسرقة علة
للحد والقطع كان اولى من جعل اخذ مال الغير على سبيل الخفية علة ومن جعل ايلاج الفرج في الفرج حتى
يتعدى الى النباش واللايط لان تلك العلة استندت الى الاسم الذي ظهر الحكم به هذا اذا تساوت
العلتان من كل وجه اما اذا دل الدليل على ان الحكم غير منوط بالسبب الظاهر بل بمعنى يتضمنه فا
لدليل متبع فيه كما بان القاضي لا يقضي في حالة الغضب لا للغضب ولكن لكونه مدهوشا من
الفكر فيجري في الحاقن والجائع وهو اولى من التعليل بالغضب الذي نسب الحكم اليه التاسع الترجيح
بشدة التاثير ولا نعني بشدة التاثير قيام الدليل على كونه علة لان الدليل يقوم على المعنى الكائن
في نفسه دون الدليل فليكن لكون العلة مؤثرة في نفسه معنى ثم اذا تحقق ذلك في نفسه
وفي علم الله تعالى ربما نصب الله تعالى عليه دليلا معرفا او امارة مغلبة على الظن وربما لم ينصب دليلا
فاذا قوة الدليل المعرف لكونها علة ليس من شدة التاثير في شيء بل نفسر شدة التاثير بوجوه اولها
انعكاس العلة مع اطرادها فهي اولى من التي لا تنعكس عند قوم اذ دوران الحكم مع عدمها
ووجودها نفيا واثباتا يدل على شدة تاثيرها كشدة الخمر اذ يبطل الحكم بزوالها ثانيها ان تكون
العلة مع كونها علة داعية الى الفعل بما هي علة فيه كشدة الخمر فانها محرمة وهي داعية الى فعل الشرب
المحرم لما فيه من الاطراب والسرور فهي مع تاثيرها في الحكم اثرت في تحصيل محل الحكم وهو الشرب
ثالثها ان يكون علة ذات وصف واحد وعارضها علة ذات وصفين فقال قوم الوصف الواحد اولى
لان الحكم الثابت به المخالف للنفي الاصلي اكثر فكان تاثيره اكثر وقال قوم ذات الوصفين اولى لان
الشريعة حنيفية سهلة فالباقي على النفي الاصلي اكثر ولا يبعد ان يغلب على ظن مجتهد شيء من ذلك
رابعها ان يكون احداهما اكثر فروعا فهو اكثر تاثيرا فتكون اولى وهذا بعيد لان تاثير العلة انما
يكون في محل وجودها اما حيث لا وجود لها فكيف يطلب تاثيرها خامسها علة تشهد لها اصلان
اولى مما تشهد لها اصل واحد عند قوم وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا وان كان
متساويا فهو ضعيف ولا يبعد ان يقوى ظن مجتهد به ويكون كثرة الاصول ككثرة الرواة للخبر
مثاله اذا تنازعنا في السوم لم يوجب الضمان فقال الشافعي رح انه اخذ مال الغير لغرض نفسه
من غير استحقاق وعداه الى المستعير وقال الخصم بل علته انه اخذ ليتملك فليشهد لعلة الشافعي

بالغصب وبالمستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة ابي حنيفة رحمه الله الا بالسوم ولا يبعد ان يغلب رجحان علة
الشافعي عند مجتهد ويكون كل اصل كانه شاهد اخر وكذلك الربا اذا علل بالطعم يشهد له الملح ايضا وان علل
بالقوت لم يشهد له فلا يبعد ان يكون ذلك من الترجيحات العاشر من الترجيحات العلة المثبتة
للعموم المنتزعة منه بالاستنباط اولى من المخصصة قال الله تعالى او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا فلو وردت علة تقتضي اخراج المحرم والصغيرة من العموم ووردت علة اخرى توافق العموم فالتي
توافق اولى لان العموم بمجرده حجة فلا اقل من الترجيح به وقال قوم المخصصة اولى لانها عرفت ما لم
يعرفه العموم فافادت والعلة المقررة للعموم لم تفد جديدا فكان اولى كالمتعدية فانها اولى من القا[صرة]
عند قوم وهذا ضعيف لان المتعدية قربت للمنزلة والحقت به المسكوت فافادت والقاصرة لم تفد
شيئا حتى قال قايلون هي فاسدة فتخيل قوم لذلك ترجيح المتعدية وليس في ذلك تصحيح ايضا والمخصصة
خالفت موجب العموم وكانت اضعف من التي لم تخالف الحادي عشر ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها
على التي هي اقل شبها باصلها وهذا ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي لا يتعلق
الحكم به موجبا للحكم ومن راى ذلك موجبا فغايته ان يكون كعلة اخرى ولا يجب
ترجيح علتين على علة واحدة لان الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت
بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول ويقرب من هذا قولهم رد الشيء الى جنسه
اولى من رده الى غير جنسه حتى يكون قياس الصلوة على الصلوة اولى من قياسها على الصوم والحج
لانه اقرب شبها به وهذا ليس بعجيب لان اختلاف الاصول يناسب اختلاف الاحكام فاذا كان جنس
المظنون فيه واحدا كان التقارب اغلب على الظن ولهذا جعل مجرد الشبه حجة عند قوم الثاني عشر
علة اوجبت حكما وزيادة مرجحة على ما لا يوجب الزيادة عند قوم لان العلة تراد لحكمها فمهما كانت
فايدتها اكثر فهي اولى حتى قالوا ما اوجب الجلد والتغريب اولى مما لا يوجب الا الجلد وعلى مساقه قالوا
علة تقتضي الوجوب اولى من علة تقتضي الندب وما يقتضي الندب اولى مما يقتضي الاباحة لان في
الواجب معنى الندب وزيادة الثالث عشر ترجيح المتعدية على القاصرة وهو ضعيف عند من لا يفسد
القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا تاثير في قوة ذات العلة بل ينبغي ان يقال القاصرة
اوفق للنص فهي اولى الرابع عشر ترجيح الناقلة من حكم العقل على المقررة لان الناقلة اثبتت حكما شرعيا
والمقررة ما اثبتت شيئا وقال قوم بل المقررة اولى لانها معتضدة بحكم العقل الذي يستقل بالنفي
لولا هذه العلة ومثاله علة تقتضي الزكاة في الخضراوات واخرى تنفي الوجوب وعلة توجب الربا
في الارز واخرى تنفي فان قيل فلم صحت العلة النافية على حكم الاصل ولم تفد شيئا لانها لو لم يكن
لكان ينتفي الحكم ايضا قلنا ان كان الامر كذلك فلا يصح لكن [illegible] ثبوت الربح لا يوجب العموم

والوضوء



والوضوء بل ينبغي ان يقتضي تفصيلا لا يقتضيه العقل او يقتضي شرطا او اطلاقا لا يقتضيه العقل كالرخصة له بجواز
بيع غير القوت متفاضلا فان تخصيص غير القوت من القوت مما لا يقتضيه العقل الخامس عشر تقديم العلة المثبتة على النافية
قال به قوم وهو غير صحيح لان النفي الذي لا يثبت الا شرعا كالاثبات وان كان نفيا اصليا يرجع الى ما قدمناه من الناقلة
والمقررة وقد قال الكرخي العلة النافية للحد اولى من الموجبة وهذا يصح بعد ثبوت قوله صلى الله عليه ادرؤا
الحدود بالشبهات حتى لا يجري في العبادات والكفارات ومما لا يسقط بالشبهات بل اذا كان الوجوب وجهة والسقوط
وجه وتعارض الوجهان كان الحد محل شبهة فيسقط بعموم الخبر لا بترجيح الدافعة على الموجبة السادس عشر ترجيح علة هي
تطريق الاولى على ما هي كتعليل قبول شهادة التائب على ما قبل اقامة القذف وتعليل وجوب كفارة العمد قياسا
على الخطا وتعليل صحة النكاح عند فساد التسمية قياسا على ترك التسمية فان كل ذلك تطريق الاولى فهو اقوى
السابع عشر ترجيح قوم العلة اللازمة على التي تفارق في بعض الاحوال وهو ضعيف اذ رب لازم لا يكون علة للحكم
بل كوجود الخمر والبر الثامن عشر ترجيح قوم علة انتزعت من اصل سلم من المعارضة على علة انتزعت من اصل لم يسلم
من المعارضة بمثله التاسع عشر ترجيح قوم علة توجب حكما اخف لان الشريعة حنيفية ورجح اخرون بالضد لان التكليف
شاق ثقيل وهذه ترجيحات ضعيفة العشرون ترجيح علة توجب في الفرع مثل حكمه على علة توجب في الفرع
خلاف حكمه فتعليل الشافعي رحمه الله في مسألة جنين الامة يوجب حكما مساويا للاصل في التسوية بين الذكر والانثى
وتعليل ابي حنيفة رحمه الله يوجب الفرق بين الذكر والانثى في الفرع اذ اوجب في الانثى من الامة عشر قيمتها وفي
الذكر نصف عشر قيمته والاصل هو جنين الحرة في الذكر والانثى منه خمس من الابل فالعلة التي تقطع النظر
عن الذكورة والانوثة اولى لانها اوفق للاصل فهذه وجوه الترجيحات وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين
دون بعض ويمكن ان يكون وراء هذه الجملة ترجيحات من جنسها وفيما ذكرناه تنبيه عليها وهنا تمام القول في
القطب الرابع وبه وقع الفراغ من الاقطاب الاربعة التي عليها مدار اصول الفقه وبالله التوفيق قال الامام
حجة الاسلام رحمه الله تم فراغي من تصنيفه في السادس من المحرم سنة ثلاث وخمس مائة تم نقلها من نسخة
قوبلت بالاصل المنقول منه وهو موثوق به على حسب الطاقة والامكان بعون الله بحمد الله وعونه

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب في يوم
الثلثا من خامس العشر من شهر
ربيع الثاني من شهور
سنة ١٢٣١

